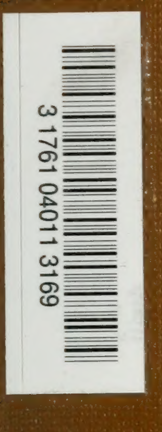
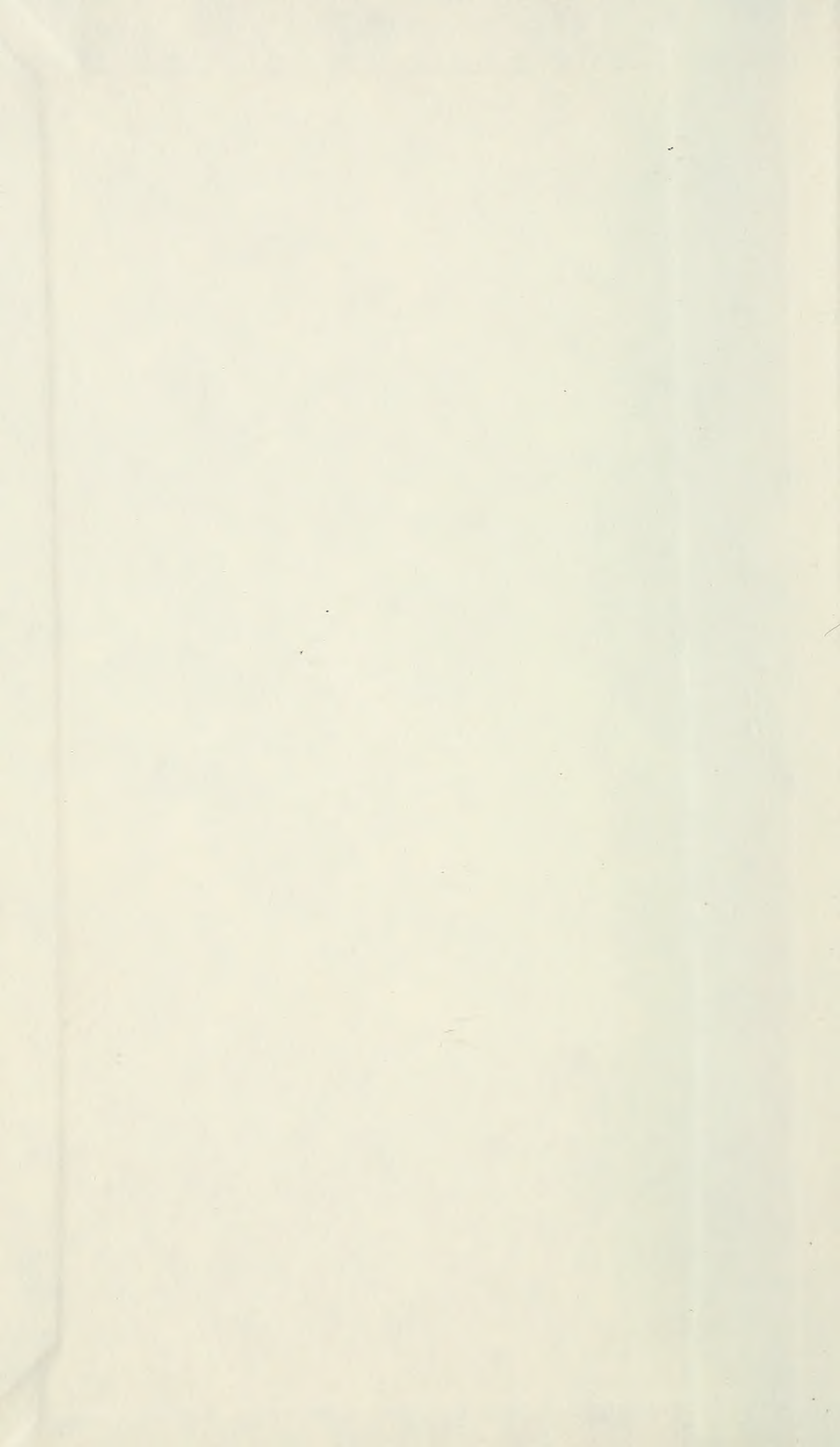
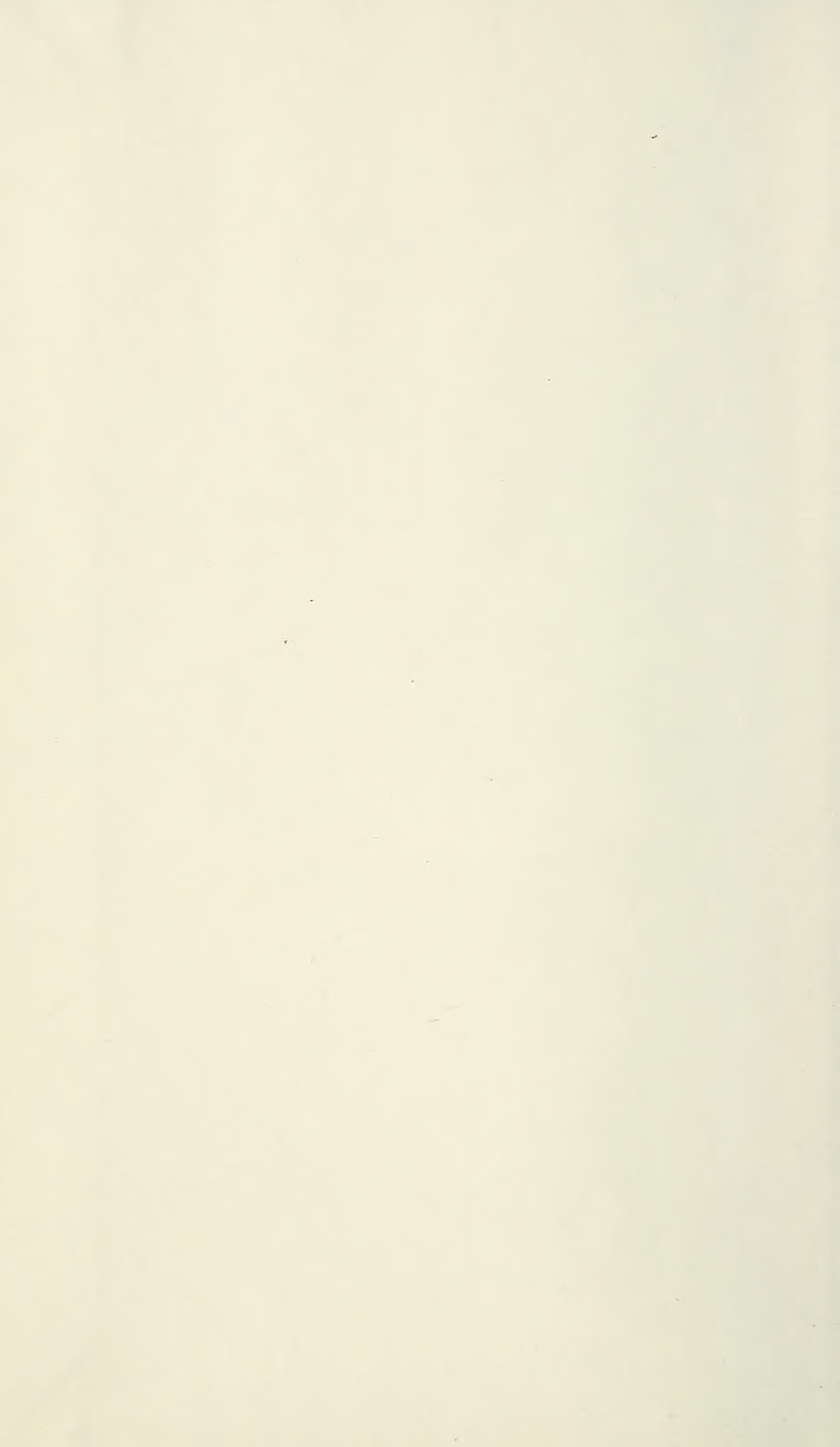
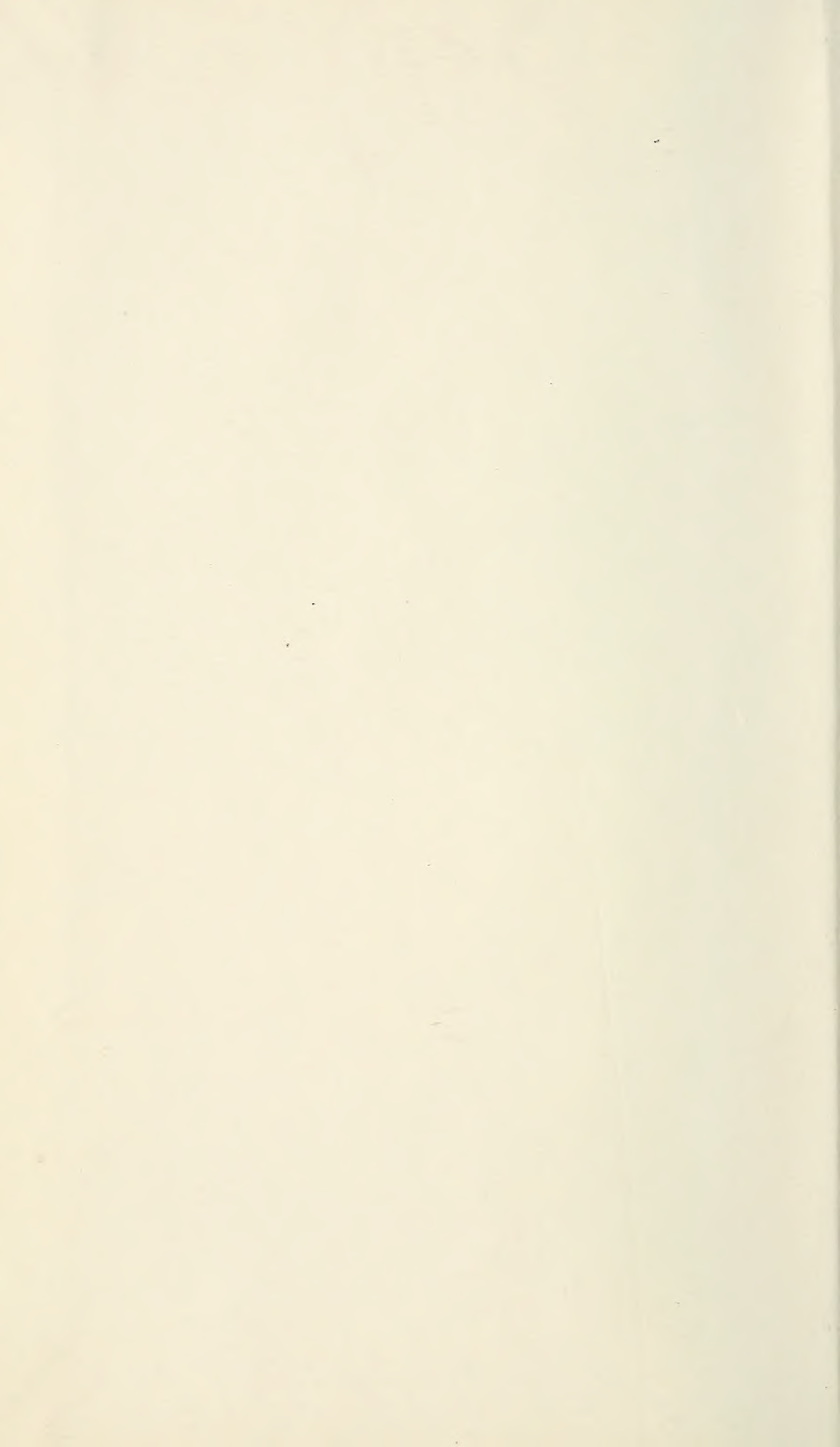

3 1761 04011 3169











Geschichte der Psychologie.

Von

Dr. Hermann Siebeck,

Professor der Philosophie an der Universität Basel.

Erster Theil, erste Abtheilung:

Die Psychologie vor Aristoteles.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1880.

Meinem Freunde und Collegen

Dr. Gustav Glogau in Zürich

in herzlicher Zuneigung

gewidmet.

Vorwort.

Das Bedürfniss nach ihrer eignen Geschichte ist für eine besondere Wissenschaft immer dann am grössten, wenn sie im Begriff steht in einen neuen Abschnitt ihrer Entwickelung einzutreten. Sie verlangt dann nach derselben vor allem darum, um sich der Wendung, die sie zu machen beginnt, gleichsam selbst bewusst zu werden und daraus, sowie aus der Vergleichung mit dem bisherigen Gange der zugehörigen Forschung die Tragweite des neuen Schrittes wenigstens annähernd zu bestimmen. Sie bedarf derselben weiter, um das wirklich Originale von dem nur scheinbar Neuen zu unterscheiden, und nicht zum Wenigsten namentlich zur Entscheidung der Frage, in wie weit sie selbst schon den wahren Weg einer Wissenschaft mit den entsprechenden Resultaten eingehalten hat

und wie sich die neue Wendung nach Inhalt oder Methode gerade zu diesem Gesichtspunkt der Erwägung verhält.

Auf solchen und verwandten Gründen beruht auch unleugbar das Verlangen, welches die psychologische Forschung der Gegenwart in besonders lebhafter Weise nach der Geschichte ihrer Vergangenheit trägt. Steht doch der Fortgang gerade dieser Arbeit augenblicklich vielleicht an dem bedeutendsten seiner Wendepunkte, an der Stelle nämlich, wo dieselbe beginnt, sich, wie andre vor ihr, aus dem Rahmen der allgemeinen Philosophie heraus zu lösen und, wenn sie auch schon wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Gegenstandes niemals der nahen Beziehung und Wechselwirkung mit der Arbeit an den eigentlichen philosophischen Problemen entrathen kann, doch auf Grund und innerhalb eines reichhaltigen von der innern und äussern Erfahrung gebotenen Materials sich als eine Specialwissenschaft neben andern mit eignem Forschungsgebiet und selbständiger Methode einzurichten. Ein bedeutsames Zeichen dieser Selbständigkeit liegt jedenfalls darin, dass die Psychologie, nachdem sie seit dem Anfang dieses Jahrhunderts von den verschiedensten Ausgangs- und Standpunkten

aus zu den mannigfaltigsten und z. Th. sehr entgegengesetzten Methoden und Ergebnissen gelangt ist, in der gegenwärtigen Zeit immer mehr dazu kommt, ohne von bestimmteren metaphysischen Theorien noch wesentlich geleitet zu sein, die verschiedenen Strömungen ihrer bisherigen Forschung in den gemeinsamen Fluss eines anthropologischen Monismus einmünden zu lassen. Ohne dabei die transcendente Seite in dem Wesen des Bewusstseins zu verkennen, will sie doch in der absichtlichen Beschränkung auf die aus dem Gebiete der psychischen und psychophysischen Erfahrung zunächst entspringenden Fragen die unbefangene Auffassung der Ausgestaltung und des thatsächlichen Zusammenhangs der innern Zustände zur vollen Wirkung und Geltung kommen lassen. Einer ferneren Beeinflussung von Seiten des metaphysischen Gesichtspunkts wird sich dabei die Psychologie so wenig wie alle andern Wissenschaften auf die Dauer entziehen können. Sie darf aber hoffen, wenn von jener Seite her neue oder erneuerte bedeutungsvolle Auffassungsweisen auch für sie wieder massgebend werden, gerade ihrerseits zur Erfassung und Gestaltung derselben auf dem eingeschlagenen selbständigen Wege nicht unwesentlich beigetragen zu haben.

Bei so zuversichtlichem Ausblick in die Zukunft wird auch der Rückblick in die eigne Vergangenheit auf ein entgegenkommendes Interesse der Zeitgenossen mit einiger Zuversicht zählen dürfen und das Werk, dessen Anfang ich hiermit dem wissenschaftlichen und überhaupt dem gebildeten Leserkreise derselben vorzulegen unternehme, sich wenigstens zunächst in Bezug auf seinen Zweck als ein ausreichend begründetes darstellen.

Da der Titel eines Buches Inhalt und Anlage desselben doch niemals erschöpfend bezeichnen kann, so habe ich dem Leser absichtlich erst an dieser Stelle kundgeben wollen, dass es wesentlich die Ausbildung der Psychologie innerhalb des abendländischen Denkens sein soll, die ich, im Ganzen in drei Bänden, ihm vorzuführen gedenke. Was von dem Orient, besonders von Seiten der Inder, an Material noch in Betracht kommt, würde ich nach dem Masse meiner wissenschaftlichen Kräfte und Specialkenntnisse nicht in gleicher Weise mit selbständiger Verarbeitung des Stoffes heranzubringen vermögen. Ausserdem sind gerade nach dieser Seite hin die erforderlichen Vorarbeiten von fachwissenschaftlicher Seite zum guten Theil erst noch zu erwarten. Dem Interesse übrigens, von dem aus

die Psychologie gerade jetzt nach einer Uebersicht ihrer Geschichte verlangt, dürfte wenigstens vorläufig auch schon mit der Darstellung derselben in der angegebenen Beschränkung einigermassen ausreichend gedient sein. Soweit indess das Orientalische im Mittelalter von massgebendem Einfluss für den Gang der abendländischen Forschung sich gezeigt hat, wird natürlich gleichfalls auf dasselbe Rücksicht genommen werden müssen.

Innerhalb der angegebenen Grenzen soll nun aber diese Geschichte der Psychologie von allem demjenigen was zu diesem Gebiete an Untersuchungen und übersichtlichen Darstellungen bereits vorliegt, sich dadurch unterscheiden, dass sie den stetigen Zusammenhang der Entwickelung mit möglichst eingehender Berücksichtigung sowohl der einzelnen Richtungen wie innerhalb derselben der einzelnen Lehren auf Grund fremder wie eigner Specialforschung zur Darstellung bringt. Dabei soll jedoch zugleich der Versuch gemacht werden, das so bearbeitete Material dem Leser in gedrängter und doch durchsichtiger Form, also in einer Zurüstung vorzulegen, die nicht ausschliesslich auf das Verständniss fachwissenschaftlicher Kreise beschränkt ist. Die Vereinigung dieser Tendenzen hat sich

mir nun freilich schon bei dieser ersten Abtheilung im Fortgange der Arbeit immer mehr als eine der Hauptschwierigkeiten des Ganzen kundgegeben. In wie weit sie gelungen ist, bleibt einstweilen dem Ermessen des Lesers anheimgestellt. Mit ihr in unmittelbarem Zusammenhang steht vor allem die dem Verfasser am wenigsten willkommene Beschränkung in Bezug auf die aus den Quellen selbst beizubringenden Einzelnachweise der dargestellten Ergebnisse, sowie auf Ausführlichkeit und Vollständigkeit der Citate. Ein gänzliches Verzichten auf derartige Beigaben war bei den eben angegebenen wissenschaftlichen Ansprüchen des Buches nicht möglich. Die Rücksicht aber auf das ungünstige Verhältniss zwischen der Reichhaltigkeit des Stoffes und den für denselben zu Gebote stehenden Raum hat nach dieser Seite hin die Grenzen nicht bloss für die Hinweise in und unter dem Text, sondern auch für die am Ende des Vorliegenden beigegebenen Anmerkungen ganz besonders eng gezogen. Aus demselben Grunde war auch der Rechtfertigung von Einzelheiten meiner Auffassung gegen abweichende Ansichten anderer nur ausnahmsweise Raum gelassen. Auf verschiedenes der Art ist im Texte s. z. s. stillschweigend durch die Stellung der be-

treffenden Frage im Zusammenhange sowie durch Fingerzeige des Ausdrucks, die eben dem Specialforscher als solche deutlich sind, Rücksicht genommen. In der Einleitung ferner konnte auf manches, dessen Inhalt eine specielle Ausführung lohnen würde, nur hingewiesen werden.

Die Gliederung der Gesammtentwicklung, deren erste Periode der vorliegende Halbband zum Abschluss bringt, ist in der Weise angelegt, dass zunächst die zweite Hälfte des ersten Bandes den mit Aristoteles beginnenden wissenschaftlichen Ausbau der Psychologie im griechisch-römischen Alterthum sowie eine übersichtliche Darstellung ihrer Fortwirkung und Fortbildung innerhalb der Patristik und Scholastik zur Darstellung bringen soll. Der zweite Band würde dann wesentlich die Zeit vom Ausgang der mittelalterlichen Gedankenwelt bis zum Ende des verflossenen Jahrhunderts zu umfassen bestimmt sein, während dem dritten ausschliesslich die neuen Anläufe des psychologischen und psychophysischen Forschens und Denkens, deren Beginn so ziemlich mit dem Anfang des jetzigen zusammenfällt, bis zur Gegenwart vorbehalten bleiben.

Ich schliesse mit dem lebhaften Danke an alle

diejenigen Gelehrten, deren Werke mir, genannt oder ungenannt, zu dem vorliegenden ersten Theile des neuen Unternehmens lehrreich und förderlich gewesen sind. Nicht minder bleibe ich den Freunden dankbar verpflichtet, deren Beihilfe in Bezug auf Beschaffung literarischen Materials oder auf Correctheit des Druckes mir die Gesammtarbeit wesentlich mit erleichtert hat.

Basel, im November 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 21, Z. 5 v. u. lies **Ges.** statt *Legg.*

„ 37, „ 6 „ „ „ § 13.

„ 38, „ 1 „ „ „ § 16.

„ 57, „ 1 „ „ „ § 38.

„ 59, „ 14 „ „ „ **liessen** statt *liess.*

„ 93, „ 11 „ „ ist hinter *aufhob* hinzuzufügen: **(vgl. Hippol. ref. haer. I, 9).**

„ 102, „ 11 „ o. lies **fasst** statt *fasste.*

„ 104, „ 11 „ u. „ Iatrosophist.

„ 110, „ 9 „ „ „ **128.**

„ 127, „ 6 „ o. „ [**18 a**] statt *[18].*

„ 129, „ 7 „ „ „ **über** statt *auf.*

„ 136, „ 5 „ „ „ physikalisch**en** Process**es.**

„ 157, „ 17 „ u. „ **Ekphantus und** Xeniades.

„ 157, „ 1 „ „ ist hinzuzufügen: **Hippol. ref. haer. I, 15.**

„ 202, „ 6 „ o. ist das Komma zu tilgen.

„ 204, „ 17 „ u. lies **Begehrungs**vermögen statt *Begegnungsvermögen.*

„ 214, „ 12 „ „ „ **Erzeugnisse** statt *Ereignisse.*

„ 227, „ 1 „ o. „ **der** statt *des.*

„ 246, „ 15 „ „ „ **Bindens** statt *Bildens.*

„ 248, „ 15 „ „ „ **ihnen begriffen** statt *ihren Begriffen.*

„ 258, „ 17 „ „ „ **psychischen** statt *physischen.*

„ 262, Anm. 1 ist hinzuzufügen: **Vgl. Stob. Ecl. I, I, 30 (bei Diels, Doxogr. Graec. 304).**

Die kleineren Zahlen rechts oberhalb einzelner Worte des Textes weisen auf die Citate und Bemerkungen unterhalb desselben; die in [ ] stehenden grösseren innerhalb einzelner Zeilen beziehen sich auf die Anmerkungen am Schlusse des vorliegenden Halbbandes.

Einleitung.

Wie Naturforschung und Naturphilosophie im wissenschaftlichen Sinne dieser Worte nicht der Anfang menschlichen Denkens und Meinens über die Dinge in der Natur sind, vielmehr vor ihren ersten Schritten selbst schon einen Kreis von Anschauungen und Ansichten über das Wesen dieser Dinge und ihren Zusammenhang vorfinden und zum Theil gelten lassen, deren Anspruch auf Wahrheit erst weiterer Prüfung unterliegt, so sind auch der wissenschaftlichen Psychologie lange vor ihrem Beginne gewisse allgemeine und gemeinsame Ansichten eines naturwüchsigen Denkens und Vorstellens vorausgegangen, von denen sie selbst sich noch auf lange Zeit hin mit bald mehr, bald weniger kritischem Bewusstsein beeinflusst zeigt. Die natürliche und gemeinsame Auffassung und Anschauung der Welt, wie sie trotz mannigfacher Schwankungen und Abweichungen im Einzelnen doch ihrem wesentlichen Inhalte nach dem Menschen als solchem unmittelbar und unwillkürlich auf Grund der Wahrnehmung entspringt, weiss nicht nur die äussern Dinge schon durch bestimmte Unterscheidungen nach allgemeinen Formen, Klassen und Zusammenhängen zu ordnen; auch für das innere Wesen des erkennenden Subjects, wie es diesem selbst in Folge seiner Reactionen auf äussere Eindrücke durch eine Art von innerer

Wahrnehmung ursprünglich zum Bewusstsein kommt, giebt es eine gemeinsame Art und Weise der Auffassung, die sich geltend macht, wo immer menschliches oder dem Menschen näher stehendes Wesen in Dasein und Bethätigung menschlicher Auffassung sich darstellt. Mit derjenigen Unvermeidlichkeit, mit welcher der Mensch von Haus aus an den äussern Dingen u. a. diejenigen Unterscheidungen vollzieht, welche eine später hinzutretende Terminologie etwa als die des Dinges und seiner Merkmale, der Ursache und ihrer Wirkung, des Stoffes und der ihm anhaftenden Kräfte bezeichnet, mit eben derselben unterscheidet er auch an der Erscheinung lebenden Wesens überall zwei Bestandtheile desselben, nämlich den gröberen, äusserlich und sinnlich wahrnehmbaren Körper, und die feinere ihm innewohnende Seele, welche letztere zwar der unmittelbaren Sichtbarkeit und Greifbarkeit sich entzieht, von dem gemeinsamen Bewusstsein aber mit derselben Ursprünglichkeit als unmittelbares Object der Erkenntniss aufgefasst wird, wie jener. Das menschliche Wesen erscheint sonach dieser anfänglichen Auffassung als aus Leib und Seele wie aus zwei gleich ursprünglichen Bestandtheilen zusammengesetzt, und letztere selbst werden demgemäss als theils auf die Dauer (wie im Tode), theils vorübergehend (wie etwa in Schlaf und Ohnmachten, Extase u. dgl.) trennbar angesehen. Diese rein dualistische Auffassung des lebenden Wesens, die einer tieferen Begründung und näheren Bestimmung der gegenseitigen Verhältnisse ermangelt, hat sich, soweit die ethnologische Forschung bis jetzt gedrungen ist, überall, wo menschliches Bewusstsein existirt, als ein Theil seines Inhaltes herausgestellt; sie ist demnach zu betrachten als eine ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Art und Weise, wie letzteres die Welt als Erscheinung aufzufassen nicht umhin kann, als ein Inhalt desselben, für dessen Auftreten wir, ohne damit schon über seine Zulänglichkeit für eine einheitliche Weltauffassung etwas auszusagen, eine in dem gegenseitigen Verhältniss von Sein und Bewusstsein begründete Nothwendigkeit werden anzunehmen haben. Der primitive psychologische Dualismus dürfte somit zu den gemeinsamen geistigen Eigen-

thümlichkeiten der Menschen, welche die Ethnologie bis jetzt aufgewiesen hat [1]), also zu Eigenschaften wie Sprache, Freude am Putz, bestimmten socialen und religiösen Vorstellungen u. dgl. hinzuzurechnen sein. Ist doch seine Allgemeinheit hinsichtlich der Verbreitung noch sicherer bezeugt als die der Anfänge des Religiösen. Und mit nahezu gleicher Ursprünglichkeit und Gemeinsamkeit wird diese Anschauung von Haus aus auch auf Naturdinge übertragen, sofern man die menschlichen seelischen Regungen in diese hineinverlegt. Der Unterschied zwischen Mensch, Thier und Pflanze, ja auch der Abstand des ersteren von der unorganischen Natur ist auf Grund dessen hier überall für den Menschen noch weit geringer als auf dem Boden der Kultur [2]). „Krankt eine Pflanze, so sehen sie darin eine zeitweilige Abwesenheit ihres unsichtbaren Ich's, und wenn der Reis verfault, so ist seine Seele entwichen" [3]), und derselbe Forscher, dem wir diese Worte entlehnen, findet in der Art, wie die entlegensten und jeder denkbaren Verbindung unter einander ermangelnden Völker in diesen psychologischen Grundanschauungen übereinstimmen, einen Beweis dafür, „dass wenigstens in Bezug auf das Denkvermögen die Einheit und Gleichheit der Menschenart nicht bezweifelt werden kann", was denn freilich auch in Bezug auf seine seltsamsten Sprünge und Irrfahrten der Fall ist [4]).

Die „Naturnothwendigkeit dieser Elementargedanken" [5]) tritt sonach überall bei den Naturvölkern in gleich überzeugender Weise hervor; nicht minder beglaubigt ist sie durch die historisch-linguistische Forschung für die ursprünglichen Zustände der gegenwärtigen Kulturvölker. In den bestimmten Vorstellungen freilich, durch welche der Dualismus (der auf jener Stufe noch weit davon entfernt war abstract gedacht

---

1) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker I, 316f.

2) Tylor, Die Anfänge der Kultur I, 462. 468. 470 der Uebers. (Leipzig 1873).

3) Peschel, Völkerkunde 256.

4) Ebend. 22f. 27.

5) Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie 70.

zu sein) sich in concreto ausdrückt, waren innerhalb des gemeinsamen Rahmens verschiedene Ausgestaltungen möglich. Aber auch diese sind im Ganzen weniger zahlreich und bei den verschiedenen Völkern mehr in Uebereinstimmung, als man vielleicht von vornherein zu erwarten geneigt wäre. Der Begriff einer persönlichen Seele bei den niedern Racen ist nach Tylors [1]) Definition der eines dünnen, körperlosen, menschlichen Bildes, „seiner Natur nach eine Art Dampf, Häutchen oder Schatten, die Ursache des Lebens und Denkens in dem Individuum, das es bewohnt; es besitzt unabhängig das persönliche Bewusstsein [2]) und den Willen seines körperlichen früheren oder jetzigen Besitzers; es vermag den Körper weit hinter sich zu lassen, um schnell von Ort zu Ort zu eilen; es ist meistens ungreifbar und unsichtbar, doch offenbart es auch physische Kraft und erscheint besonders den Menschen im wachenden oder schlafenden Zustande als ein von dem Leibe, dem es ähnlich ist, getrenntes Phantasma; endlich kann es in den Körper anderer Menschen, Thiere und selbst Dinge eindringen, sie in Besitz nehmen und beeinflussen". Zur Vervollständigung dieser Zeichnung ist allerdings noch die Vorstellung der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele heranzubringen und ausserdem darauf hinzuweisen, wie die Beschaffenheit der Seele in diesem Vorstellungskreise sehr deutlich als eine der Qualität des Leibes entgegengesetzte heraustritt, ja, dass sie in dieser qualitativen Gegensätzlichkeit recht eigentlich ihr Wesen hat. Die Seele steht hier dem Körper gegenüber, wie das Innere dem Aeusseren; so überall da wo sie als Athem oder Hauch gefasst wird, wie nach Bastian [3]) bei den kalifornischen Playanos, aber auch in dem hebräischen „Ruach", dem griechischen „Pneuma", dem slavischen „ducz"; desgleichen da wo ihr körperlicher Träger

---

1) A. a. O. 422.

2) Selbstverständlich nicht in der ausgeprägten Form, in der es der Kulturmensch als Resultat der vorhergegangenen Entwicklung durch viele Generationen hindurch besitzt.

3) A. a. O. 14 f.

das Blut ist, wie in Siam [1]) und stellenweise in der indogermanischen Völkergruppe. Eine andere Art der Entgegensetzung ist die Anschauung der wirkenden, fluthenden Kraft gegenüber dem Merkmale der Beharrlichkeit und Passivität, welches der Körperwelt eignet, ein Gedanke, der dem deutschen Worte für Seele (goth. saívala, vielleicht mit saíva, See, von der Wurzel su, erregen) [2]) zu Grunde zu liegen scheint, und von dem aus wir dann weiter die Anschauung der Seele in Verbindung mit der Vorstellung der Luft finden, durch welche u. a. im germanischen Mythus die Seelen der Todten in der wilden Jagd dahinstürmen. Die Seele ist hiernach weiter das Fliessende, Wehende (animus) und Fliegende, daher wir auch die Vorstellung von Vögeln als den Seelen der Gestorbenen hierher rechnen müssen, die bekanntlich nicht nur in deutschen Märchen, sondern stellenweise auch in Frankreich und in slavischen Kriegsliedern, ferner bei den Arabern, Australiern, Birmanen sich findet [3]). Das Merkmal aber des Wirkenden, Kraftbegabten birgt sich u. a. in dem griechischen *θυμός* von *θύω* (vgl. Plat. Crat. 419 e), besonders aber, und zwar in Verbindung mit der ersten der aufgeführten Bedeutungen in der Anschauung des von innen aus Wirkenden, des Athems in vertiefter und verstärkter Bedeutung, etymologisch belegt durch das griechische *ψυχή*, wie durch das deutsche „Geist“, noch mehr aber durch die Vorstellung der Seele als eines Feuers oder einer Flamme, an welche das Leben gebunden ist, daher oft in den Märchen zugleich mit dem Erlöschen einer Kerze der Mensch sterben muss. Die Auffassung als Schatten endlich, die nicht nur in den abgeschiedenen Schattenseelen der Griechen und Römer, sondern auch in gewissen Vorstellungen der Zulu sowie der Azteken sich vorfindet, fügt zu diesen Anschauungen noch den Gegensatz des Feineren, Dünneren gegenüber dem Soliden, Tast- und Greifbaren des Körperlichen hinzu. Zu alledem tritt dann noch ebenso allgemein die An-

---

1) A. a. O. 18.

2) Fick, Vergleich. Wörterbuch d. indogerm. Spr. III³, 313.

3) Bastian 23.

nahme des Fortlebens der Seele nach dem Tode im Gegensatz zu der Vergänglichkeit des Leibes.

Bei der Frage nach dem veranlassenden Grunde jener Unterscheidung legt die ethnologische Forschung auf zwei Umstände besonderes Gewicht. Der Naturmensch komme zu dem Glauben einer im Leibe wohnenden Seele durch die Wahrnehmung des Unterschieds zwischen dem lebenden Körper und dem Leichnam, sowie durch die schattenhaften menschlichen Gestalten, die ihm in seinen Träumen begegnen [1]. Dass diese Thatsachen zur Verstärkung und Befestigung jenes Glaubens wesentlich beitragen, ist wohl unzweifelhaft; dass sie jedoch die ursprüngliche Veranlassung dazu sind, müssen wir aus psychologischen Erwägungen bestreiten. Denn was zunächst die zweite betrifft, so konnte die Meinung, die Traumgestalt etwa eines Verstorbenen sei seine Seele, sich doch wohl erst darbieten und fortbilden, nachdem schon auf Grund gewisser Eigenthümlichkeiten, die am lebenden Menschen hervortraten, sich eine Spur jener Unterscheidung von Leib und Seele, Aeusserem und Innerem u. dgl. bereits angebahnt hatte. Bezüglich der ersten aber müssen wir die Behauptung geltend machen, dass auch wenn der Mensch nie ein lebendes Wesen im todten Zustande gesehen hätte, sich ihm gleichwohl die Vorstellung des Unterschieds und der Gegensätzlichkeit von Seele und Leib mit derselben Nothwendigkeit ausgebildet haben würde, wie mit und neben der Thatsache des Sterbens. Es ergiebt sich dies aus der Betrachtung der Art und Weise, wie wir uns die Entwickelung der unterscheidenden Erkenntniss des Menschen hinsichtlich des Verhältnisses seiner Persönlichkeit zur umgebenden Aussenwelt zu denken haben.

Für das aufdämmernde Bewusstsein jedes Menschen im frühesten Kindesalter ist der eigene Leib so gut wie die Leiber anderer Personen und so gut wie der Baum oder der Stein, den er wahrnimmt, ein Ding unter Dingen ohne be-

---

1) Tylor 422f.

sonders unterscheidende Bevorzugung. Auf Grund bestimmter Eigenthümlichkeiten, über welche die empirische Psychologie Auskunft giebt [1]), tritt aber bekanntlich der Leib nach und nach von selbst in dasjenige Verhältniss zu seiner Umgebung wie andererseits zum Ichbewusstsein, welches ihn als Mittelglied zwischen beiden charakterisirt. In der Linie nun, in welcher die fortgehende Entwicklung dieser Art von Erkenntniss des menschlichen Wesens sich bewegt, werden wir auch die Herausbildung der in Rede stehenden dualistischen Auffassung zu suchen haben. Wie die Eigenartigkeit bestimmter Empfindungen und Eindrücke den Leib von andern Gegenständen der Aussenwelt unterscheiden lehrt, so werden ebenso eigenartige und bestimmte Wahrnehmungen und Verhältnisse an der eigenen, wie an fremden menschlichen Naturen die Veranlassung abgeben, allmälig von dem Leibe selbst noch eine Seele (in dem mehrbezeichneten Sinne) zu unterscheiden, und dies schon vor aller absichtlichen Reflexion, auf Grund einer geistigen Thätigkeit, die als solche sich ihrer selbst und ihres Vorhandenseins noch gar nicht bewusst ist. Aus der unwillkürlichen, aber unausgesetzt wirkenden Vergleichung der belebten menschlichen (und thierischen) Gestalt und Bewegungsweise mit der übrigen Natur wird sich mit einer im Wesen des psychologischen Mechanismus liegenden Nothwendigkeit die zunächst freilich noch ganz unbestimmte Vorstellung herausbilden, dass auf jener Seite ein Plus vorhanden sei, welches zu dem Wesen des Menschen, wie es äusserlich wahrnehmbar und greifbar sich darstellt, noch hinzukomme; als Erklärungsgrund nämlich für bestimmte Eigenthümlichkeiten in Mienen und Bewegungen, welche der Wahrnehmende sich im Hinblick auf die an der eigenen Person mit ihnen stets verbundenen Gemüthszustände auslegt und übersetzt.

Ein besonders wirksames Motiv für die Ausbildung solcher Anschauungsweise haben wir jedenfalls in der Thatsache menschlicher Sprache zu suchen. Mit und in den Lauten

---

1) Vgl. u. a. W. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie II, § 106.

der Sprache tritt dem anschauenden Menschen aus der sinnlichen Aeusserlichkeit und Körperlichkeit des ihm Gegenüberstehenden ein aus dessen Innerem hervorbrechendes Neues entgegen, in dessen Leistungen, sofern die Sprache verstanden wird, eine Welt von Gedanken und Gemüthszuständen sich der Erkenntniss aufschliesst, welche das Reich der sicht- und tastbaren Vielheit durch eine unbegrenzte Fülle neuer Erkenntnissobjecte ergänzt. Mitten in der umgebenden Körperlichkeit steht somit eine zweite reale aber unkörperliche Fülle des Erkennbaren; zu den Bewegungen des sinnlich wahrnehmbaren menschlichen Leibes fügt sich eine von innen kommende Wirklichkeit, durch welche jene überhaupt erst recht verständlich werden und die Möglichkeit einer Verwendung und Behandlung gewähren. Das sinnlich Wahrnehmbare giebt sich also gleichsam von selbst nur als die eine Hälfte des Seienden, zu welcher die andere, die am sinnlichen Laute nur das Vehikel ihres Hervortretens hat, noch hinzukommen muss, um das menschliche Wesen zu einem vollständig Erfassten zu gestalten. Im Innern des Menschen also und aus seiner Leiblichkeit heraus sich offenbarend lebt dem unwillkürlichen Betrachter ein zweites, ergänzendes Wesen, das sein Dasein in Athem und Sprache kundgiebt, das mit Augen des Leibes nicht geschaut und auf Grund dieser Eigenthümlichkeit etwa der Luft und verwandten schwer fassbaren Gegenständen gleichartig gesetzt wird. Dass nun auch andere Naturdinge, an denen man Bewegungen und Laute wahrnimmt und zuletzt, wenn auch in verschiedener Intensität, die gesammte Natur als beseelt angeschaut wird, spricht nicht gegen sondern für die entwickelte Auffassung; sie beweist, dass es nicht erst Vergleichungen des Lebenden mit dem Todten oder des Wachenden mit dem Geträumten, sondern dass es eine auf Grund von Bewegung und Laut sich aufdrängende Nothwendigkeit ist, die den Naturmenschen zu der überall platzgreifenden Unterscheidung eines Innern von einem Aeussern veranlasst. Wie derselbe auf Grund eines bestimmten Kreises von Wahrnehmungen etwa die Region des über die Erde sich spannenden Himmels von dem Zwischenreiche der Luft und diese

wieder von dem Gebiete des Wassers zusammenfassend zu unterscheiden sich gewöhnt, so wird ihm auch auf Grund von den in der Sprache sich zu Tage legenden und im eigenen Bewusstsein sich bezeugenden inneren Zuständen auf dem Wege jener unwillkürlich unterscheidenden und das Homogene zusammenfassenden geistigen Thätigkeit ein Gebiet des Seelischen neben das Körperliche treten.

Erst nach Anbahnung dieses psychologischen Processes werden wir die bewusste Vergleichung von Lebendem und Todtem, Wachendem und Traumgestalten als weiter mitwirkend zur Befestigung jener Unterscheidung anzusetzen haben. Der Todte spricht nicht, noch bewegt er sich, im Uebrigen ist sein Aeusseres ungefähr dasselbe wie vorher; es muss also ein Stück seines Wesen und zwar die eigentlich wirkende Hälfte desselben zugleich mit der Sprache und den Bewegungen von ihm gegangen sein, gegangen, d. h. (da der Mensch ursprünglich so gut wie keine abstracten Begriffe hat) sie muss sich räumlich von ihm entfernt haben und wird folglich unter den Dingen selbst unter Umständen noch in irgend einer möglichst leichten, luftigen, beweglichen Gestalt (Luft, Feuer, Vogel u. dgl.) aufweisbar sein [1]); auch die Traumgestalten passen nunmehr zu dieser Vorstellung und helfen sie noch befördern.

So allgemein aber auch die Verbreitung ist, welche die bezeichnete Grundanschauung von Leib und Seele innerhalb der Menschheit ursprünglich besitzt, in die Bahnen bewusster psychologischer Reflexion und einer daraus entspringenden Theorie sind von ihr aus bekanntlich nur die Abkömmlinge des indogermanischen Urvolkes wirklich eingetreten. Es muss hier der Ethnologie und Völkerpsychologie überlassen bleiben, die Frage nach den letzten Gründen dieses vortheilhaften Unterschiedes zu beantworten. An dieser Stelle wird es genügen darauf

---

1) Mit der Kategorie räumlicher Trennung scheint der Naturmensch von Haus aus jede Art von Mangel und Unvollkommenheit, soweit dieselbe ihm fühlbar ist, zu appercipiren. Dies beweisen namentlich die Ceremonien zum Zwecke der Krankenheilung.

aufmerksam zu machen, wie schon die ursprünglichsten Auffassungen und Ausgestaltungen der Ansichten über die Seele auf dem Boden jenes naturwüchsigen Dualismus bei diesem Völkerstamme die charakteristischen Merkmale und Ansätze für eine tiefergehende, speculative Betrachtungsweise an den Tag legen. Bei den übrigen Naturvölkern hat es in Bezug darauf bei dem blossen Nebeneinanderstellen von Leib und Seele als verschiedener Bestandtheile des Menschen im Wesentlichen sein Bewenden. Von einem weiteren Versuche einer Reflexion über ihr gegenseitiges Verhältniss in Bezug auf Ursprünglichkeit oder Bedingtheit etwa des Einen durch das Andere u. dgl. ist hier kaum irgendwo eine Spur zu finden, ein Grund mehr für die Wahrheit der Ansicht, dass auch jener Dualismus selbst nur eine unbewusste Schöpfung des psychologischen Mechanismus ist und wenigstens nicht in erster Linie Erzeugniss eines Bedürfnisses von Erklärungsgründen für gegebene Thatsachen wie Tod und Traum. Auch die Lehre von der Seelenwanderung, die sich ausser bei den Bewohnern des alten Indiens z. B. auch bei verschiedenen amerikanischen Stämmen vorfindet, zeigt bei letzteren keine Bedeutung für eine irgendwie tiefere Auffassung jenes Verhältnisses. Denn sie bedeutet hier, soviel wir sehen, weiter nichts als dass es der Seele nothwendig ist, immer wieder einen Leib zu haben; das dualistische Verhältniss wird also dadurch lediglich in dem Sinne einer möglichst unangetasteten Thatsache behandelt, und auch eine einigermassen klare Vorstellung davon, dass der Leib als solcher im Gegensatze zur Seele das Vergängliche sei, findet sich bei den Wilden nicht. Im Vergleich hiermit braucht man dagegen bei den Indogermanen nur z. B. die Mythen von der „Herabkunft des Feuers" und von dem Zusammenhange der Seele mit diesem Feuer in Betracht zu ziehen [1]), um die ungemeine Vertiefung zu erkennen, in der hier schon die ursprüngliche Anschauung sich darbietet. Der

1) A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, Berlin 1859. H. Cohen, Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele. Zeitschrift für Völkerpsychologie etc., Bd. 5. 6.

uralte Gebrauch der Feuerreibung durch Drehung eines Stabes in der Höhlung eines Holzes wird in Analogie gesetzt zu dem Vorgange der Menschenzeugung und von da aus weiter die Lebensflamme als von dem himmlischen Funken des Feuers entzündet und der Mensch als herabgebracht angesehen von dem Baume, welcher am Himmel der ursprüngliche Sitz des (Blitz-) Feuers ist. Derartige Mythen setzen augenscheinlich schon die Thatsache des Lebens in einen causalen Zusammenhang mit einer der auffälligsten Erscheinungen der äussern Natur; es wirkt bei ihnen schon die im Hintergrunde des Bewusstseins liegende Frage, was als das Bedingende der eigenthümlichen Vereinigung des Leibes mit einer Seele zu betrachten sei, und so geben sie, auch ohne schon ein bewusstes und willkürliches Eingehen auf das Problem von Natur und Geist aufzuweisen, doch die ersten treibenden Keime zur weiteren Vertiefung der psychologischen Anschauung. Dem entsprechend finden wir nun auch bei den Indiern, und zwar nicht erst in ihren philosophischen Systemen die Grundanschauung der Priorität des Geistigen vor dem Stoffe und die Lehre von der Seelenwanderung in dem Sinne, dass der Leib als Durchgangspunct erscheint für eine künftige neue Aufhebung des menschlichen Wesens in absolute Geistigkeit. Der Leib ist in seinem Dasein erst durch bestimmte Thatsachen des ursprünglichen geistigen Seins bedingt und soll, wie er im Vergleich zu dem Geiste kein Erstes und gleich Ursprüngliches war, so auch kein letztes Beharrendes sein [1]). Hiermit tritt dem Indier das irdische Leben von vornherein unter den Gesichtspunkt einer Vorbereitung für künftige Vollendung und Vergeistigung. Die Seele ist allem Materiellen heterogen; ihre Bethätigung liegt in der Erkenntniss; durch Erkenntniss überwindet sie die Unwissenheit der Natur und zeigt ihre Aufgabe als eine dem natürlichen Schaffen gerade entgegengesetzte: durch Erkenntniss muss sie sich selbst und

---

1) Vgl. M. Müller in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft VI, 24.

die Welt zurückführen auf ihren ersten Grund, das Geistige [1]). Denn die Vereinigung von Materie und Geist ist nach der Grundanschauung des Brahmanismus nur dazu dass der Geist wieder zu sich selbst gelange und sich durch eigene Kraft von der Materie erlöse. In diesem Sinne ist denn auch die Seelenwanderung keine absolute Naturnothwendigkeit, sondern eine sittliche Nothwendigkeit im Interesse der Vergeltung für das in dem jeweiligen leiblichen Leben vollbrachte Gute oder Böse. Der Mensch hat aber die Möglichkeit, sich aus ihrem ehernen Ringe für immer zu befreien durch Askese und beschauliches Leben, um dann ohne weitere Verleiblichung in die reine Geistigkeit des Urwesens aufgehoben zu werden. In diesem Hauptpunkte jener Anschauungen, der nicht bloss allen philosophischen Systemen der Inder, sondern auch, längst vor dem Auftreten des Buddhismus, der volksthümlichen Vorstellung wesentlich ist, liegt, wie man sieht, nicht bloss ein theoretisches, sondern auch ein in hervorragender Weise praktisches Moment für das Betonen der Superiorität des Geistigen vor dem Leiblichen und damit trotz der dualistischen Grundlage der ganzen Ansicht doch von vornherein die Tendenz zur Aufhebung jener Indifferenz, in der bei dem Naturmenschen Leib und Seele nebeneinander bestehen. Die verschiedenen philosophischen Systeme der Inder suchen zu dieser Grundanschauung auf verschiedenen Wegen die speculative Ergänzung durch Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnisse der Seele zu den Principien alles Seins, sowie nach der zwischen Leib und Seele bestehenden Vermittelung und dem Grunde ihres Ineinander. Ausserdem machen sie die Erforschung der Qualitäten und Bethätigungsweisen der Seele zu ihrer Aufgabe. Nach der (monistischen) Vedanta-Philosophie ist die Seele ewig und ungeboren, so unendlich wie die Gottheit, Brahma, selbst; ja mit ihm im Grunde wesensgleich [2]). Die speciellen seelischen Bethätigungen

1) Wurm, Geschichte der indischen Religion 85.

2) Colebrooke, Essais I. 351: „He — Brahme — is the soul and the soul is he.“

wie Phantasie, Verstand u. dgl. sind die Verkleidungen, in die sie innerhalb des leiblichen Lebens eingeht, von dessen Wechselfällen, wie Geburt und Tod und allen Freuden und Leiden jedoch nicht eigentlich sie sondern nur eben jene Umhüllungen betroffen werden. Sie ist wesentlich activ und beständig sowohl erkennend als wahrnehmend, auch z. B. im Schlafe; nur dass ihr da die Objecte fehlen, diese vorhandenen Fähigkeiten zu verwirklichen. Als ein Theil des höchsten Lenkers ist sie erst der Grund der Individualitäten, die sich zu diesem verhalten wie die Funken zu dem flackernden Feuer, aus dem sie springen. Ausser dem sichtbaren Körper umgiebt die individuelle Seele noch ein „elementarer“ Leib, sehr klein und fein und desshalb, wenn sie mit diesem (im Tode) den gröberen Leib verlässt, gleich ihr selbst für Menschen unsichtbar [1]). Die (pluralistische) Sankhya-Philosophie [2]) setzt die Schöpfung als die Vereinigung der ungewordenen Principien Natur und Seele, woraus dann weiter Intelligenz, Selbstbewusstsein, Körperbildung, Sinnlichkeit und sinnlich wahrnehmbare Natur als abgeleitete Principien sich ergeben [3]). Nach dem hierher gehörigen System des Kapila ist oberstes Princip die Intelligenz, als solches jedoch endlich, anfangend nämlich mit der Vielheit und aufhörend mit dem allgemeinen Nirwana. Es giebt eine Vielheit der Seelen, für jeden Körper eine; gegen die Annahme (der Vedanta-Philosophie), dass die Vielheit der individuellen Seelen Ausflüsse seien des ursprünglichen unendlichen und einheitlichen Seelenprincips, wird hier mit positiven Gründen angekämpft. Die Geburt ist die Vereinigung der Seele mit bestimmten Organen, wie Verstand, Bewusstsein, Sinne u. dgl., aber keine Modification der Seele, denn die Seele ist unveränderlich [4]). Die Vereinigung von Seele und Natur beruht darauf, dass sie zur gegenseitigen Ergänzung auf einander angewiesen sind. Die Natur ist wir-

---

1) Colebr. 353.
2) Vgl. Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte I. 191 f.
3) Colebr. 242 f.
4) Ebd. 252 f.

kend, ausführend, aber blind und bedarf der Seele, um der Richtung willen, in der sie zu wirken hat. Die Seele dagegen, welche sieht und strebt, bedarf der Natur, um handeln zu können. Da aber die Seele im letzten Grunde doch der Welt nicht bedarf und von ihren Wechselfällen sich zu befreien strebt, um zur Seligkeit des Nirwana zu gelangen, so ist jene Vereinigung doch nur ein Nothbehelf. Daher wird die Natur in ihrem Verhältniss zur Seele bei Kapila einer Tänzerin verglichen, die sich einem Andern (der Seele) aufdrängt und zur Schau stellt. Sie steht jedoch ab, wenn sie sich hinlänglich gezeigt hat, wie der Beschauer (die Seele) von ihr, wenn er ihrer satt ist [1]). Diese beiden Anschauungen, die Priorität des Geistigen und die Unangreifbarkeit des Seelischen von Seiten der Natur und des Körpers trotz der Vereinigung mit demselben, durchziehen auch die Philosophie der Bhagavad-Gítá im Mahabharata [2]), obgleich im Uebrigen die Weltanschauung dieses gottfreudigen Systems von dem Atheismus des Kapila sich auffallend unterscheidet.

Die griechische Speculation, die mit der altindischen jedenfalls erst verhältnissmässig sehr spät in Wechselwirkung getreten ist und dann vielleicht dieser mehr gegeben als ihrerseits von ihr empfangen hat, theilt in ihren ersten Anfängen, ohne von ihr in nennenswerther Weise beeinflusst zu sein, mit ihr die Tendenz, über die unvermittelte Zweiseitigkeit in der Auffassung menschlichen Wesens hinauszukommen und zwar durch Aufhebung derselben in einen gemeinschaftlichen Grund; sie unterscheidet sich von ihr besonders durch die mindere Betonung, die sie von Haus aus dem Seelischen neben dem Princip der Naturentwickelung zu Theil werden lässt. Dieses energische Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung auch in Bezug auf den menschlichen Organismus liegt jedoch, wie sehr man darin auch einen Beleg für die Verwandtschaft des griechischen Geistes mit dem älteren indogermanischen zu sehen berechtigt

---

1) Colebr. 259.

2) W. v. Humboldt in den Abhandlungen der Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. 1825.

ist, in dem ältesten griechischen Volksbewusstsein, wie es in den homerischen Gedichten zu Tage tritt, viel weniger ausgesprochen als bei den Indern. Was man bei Homer an psychologischen Anschauungen vorfindet, unterscheidet sich im Wesentlichen noch durchaus nicht von den allgemeinen Vorstellungen der Naturvölker. Das eigentliche Lebensprincip ist ihm die Seele (ψυχή), eine Art schattenhafter Wiederholung der leiblichen Gestalt im Innern des Körpers; ihre Vorstellung steht, wie schon der Name sagt, in nächster Verwandtschaft mit der des Athmens, des Hauches; im Tode verlässt sie den Leib durch den Mund oder auch durch eine Wunde, um nachher in der Unterwelt eine weitere Existenz zu führen, ganz so trostlos und eintönig, wie sie dann für ein Wesen sich gestalten muss, dem mit dem Leibe (denn das ist die Meinung) die wichtigsten Organe für Wahrnehmung und Genuss genommen sind. Denn dieses Fortleben ist nichts weniger als ein Ueberdauern des im eigentlichen Sinne Geistigen. Die Seele ist hier noch nichts Selbständiges; vom Leibe getrennt lebt sie im eigentlichen Sinne nicht mehr; sie ist dann nicht Geist sondern „Schattenbild" (εἴδωλον), da ihr die Lebenskraft fehlt und mit dieser das Bewusstsein, sowie die ehemalige Schärfe der geistigen Functionen. Sie kann dieselben allerdings vorübergehend wieder erhalten durch den Genuss von Blut, womit eben die Unumgänglichkeit der Verbindung des Leiblichen mit der Seele zur Herstellung auch des eigentlichen und wirklichen Seelenlebens ausgesprochen ist [1]). Man kann darum nicht einmal sagen, dass bei dieser Art von Seele die Identität der Persönlichkeit noch erhalten bleibe und eine Andeutung dieser Thatsache macht sich geltend, wenn der Dichter gelegentlich von dem zurückgebliebenen Leichnam wie von der noch vorhandenen

---

1) Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele (Warendorf 1854) 28f., wo auch die Gründe gegen die Ansicht von Nägelsbach, dass die ψυχή nur das animalische Lebensprincip darstelle, aufgeführt sind.

Persönlichkeit spricht [1]. Wenn trotz alledem den Schatten im Hades gelegentlich noch Gemüthsäusserungen und Handlungen nach Art der Lebenden beigelegt werden, so sind das Inconsequenzen, die sich nicht trennen lassen von dem Umstande, dass man die Abgeschiedenen zwar als nicht mehr lebend, aber doch noch gewissermassen als Ebenbilder der Lebenden betrachtete, wobei eine scharfe Grenze zwischen dem was von dem lebenden Original noch geblieben ist und was nicht, eben nicht gezogen wurde [2]. Auch beruht es wohl mit darauf dass man die Traumerscheinungen, nach deren Beschaffenheit die homerischen Seelen offenbar gedacht sind, handelnd oder gemüthlich erregt (weinend u. dgl.) zu erblicken pflegt. Einen Fortschritt dagegen bezeichnet die homerische Anschauung gegenüber der ganz ursprünglichen in demjenigen was sie über die Ausgestaltung des leiblich-seelischen Lebens nach den verschiedenen Seiten seiner Thätigkeit zu sagen weiss. Ein Kulturleben auf derjenigen Stufe der Entwickelung, wie es die homerischen Gesänge darstellen, musste nothwendig für die seelischen Functionen auch ohne bewusste Reflexion gewisse psychologische Unterscheidungen und Begriffe ausbilden, durch welche das Denken und Handeln des Menschen in seinen gegenseitigen Zusammenhängen sich in etwas schärferer Ausprägung darlegte. Ueber die allgemeinsten Klassenbegriffe seelischer Thätigkeit kommt diese Einsicht allerdings noch nicht hinaus. In erster Linie unterscheidet sich bei Homer ein geistiges Innere von dem Ganzen des Leibes und hat seinen Sitz im Wesentlichen, wenn auch ohne feste Umgrenzung, in der Brust mit Einschluss des Zwerchfelles. Der Ausdruck für letzteres, die *φρένες*, wo sie ohne bestimmtere Beziehung zu Verstandes- oder Gemüthsfunctionen genannt werden, bezeichnet eben diesen allgemeinsten Gegensatz des Innern gegen das leiblich Aeussere [3]. Eine andere Bezeichnung für diese

1) Il. I, 3. Andrerseits freilich weiss man auch hier, dass der todte Leib „stumme Erde“ ist. Il. XXIV, 54; vgl. VII, 99.

2) Vgl. Völcker bei Nitzsch, Anm. zur Odyssee, Bd. III, S. 189.

3) Il. VI, 61; VIII, 202. 413; IX, 312 u. ö.

Innerlichkeit ist dann der Ausdruck θυμός (Gemüth), da nämlich, wo er ebenfalls ohne weitere Bestimmtheit gesetzt ist [1]). Wo es sich aber um Unterscheidung seelischer Functionen handelt, tritt in den homerischen Gedichten die Scheidung des theoretischen und des Gemüths-Lebens deutlicher hervor, viel weniger (wenigstens was ausgeprägte psychologische Begriffe anbelangt) die des Begehrens und Wollens, welches letztere mehr mit den Begriffen für Gemüthsäusserungen zusammengefasst wird, und für diese ist der θυμός die vorwiegende Bezeichnung im Sinne von Gemüth, Muth, Eifer und weiterhin von aus dem Gemüth sich entwickelndem Willen [2]). Er ist ursprünglich die Seele, sofern sie sich im Affect und der damit verbundenen Respiration u. dgl. kundgiebt [3]). Mit dem Athem steht daher der θυμός in unmittelbarer Beziehung und sein Aushauchen wird mehrfach mit dem Verlassen des Leibes von Seiten der Seele gleichgesetzt [4]), doch lässt sich nach dieser Seite hin die Bedeutung von ψυχή als des allgemeinen und die des θυμός als des nach der Seite des Gemüthes hin specialisirten Lebensprincips immer deutlich unterscheiden [5]). Die Verstandesfunction dagegen bezeichnet vorwiegend wieder der Ausdruck φρένες, der in dieser bestimmteren Bedeutung viel häufiger ist, als für die oben erwähnte unbestimmte Innerlichkeit [6]). Dass übrigens bei dem Fliessenden und Schwankenden, welches die Beobachtung seelischer Zustände vorfindet, auch die Bezeichnungen dafür mannigfach in einander übergreifen, ist von vorn herein naheliegend und so gut sowohl φρένες als θυμός stellenweise nur für die seelische Innerlichkeit gegenüber dem Leibe sich gebraucht finden, ebenso werden auch gelegentlich dem θυμός Functionen des

---

1) Il. I, 593; II, 36; III, 9; XVI, 606.

2) Ebd. I, 562; II, 223; XV, 280. Od. VIII, 149; XIV, 197; XVII, 284 u. a.

3) Il. XIII, 654.

4) Ibid. XIII, 654; XVI, 469.

5) Ibid. XVI, 505; I, 593.

6) Grotemeyer 18f.

Verstandes, sowie den φρένες solche des Gemüthes aufgetragen, jedoch nicht ohne dass auch dabei sich ein Hineinspielen der eigentlichen, vorwiegenden Bedeutung des betreffenden Ausdrucks meistens erkennen liesse [1]). Weitere Specialisirungen innerhalb der angegebenen Eintheilung finden sich bei Homer vorzugsweise in dem Bereiche des Gefühlslebens. Hier ist μένος besonders der rüstige Zornmuth, der sich namentlich im Kampfe bethätigt [2]); von den Ausdrücken für Herz scheint ἦτορ dagegen mehr die ruhigen Gemüthszustände zu bezeichnen, während κραδίη, namentlich wo es mit θυμός verbunden und als gegensätzliche Ergänzung zu diesem auftritt, mehr in das Gebiet des Intellectuellen hinüberspielt. Ἦτορ und κραδίη und ausserdem κῆρ sind übrigens zusammen die Vertreter desjenigen was wir das Gefühlsvermögen nennen würden [3]). Auf der Seite des Verstandes ferner steht in engerer Bedeutung neben den φρένες der νοῦς [4]).

Wie schon aus dieser Eintheilung zu ersehen ist, ruht der beobachtende Blick des homerischen Menschen vorwiegend auf dem verhältnissmässig am leichtesten sich kundgebenden Gemüthsleben und den Bethätigungen des Muthes. Damit hängt es wohl zusammen, dass hier als körperlicher Sitz des Seelischen Kopf und Gehirn noch keine Rolle spielen, wohl aber die nähere und weitere Umgebung des Herzens. Damit steht ferner in Verbindung, dass das Bewusstsein einer eigenen Innerlichkeit gegenüber den Eindrücken der Aussenwelt noch kaum in den Anfängen vorhanden ist. Edle Eigenschaften sind fast nur körperliche, und selbst in der Liebe der Geschlechter tritt wenigstens in der Ilias das subjective Moment noch kaum irgendwo hervor, vielmehr dagegen die Bedingtheit von der Einwirkung des Objects (des Weibes) als Ursache des Begehrens; in der Odyssee aber befinden wir uns bei der Innerlichkeit, welche die Liebe des ithakesischen

1) Il. VI, 355. Od. V, 285; VI, 147; XV, 202.
2) Il. XVI, 210. Od. XVI, 269.
3) Grotemeyer 27.
4) Il. VII, 447

Königspaares auszeichnet, schon auf jüngerem Boden der Kultur [1]).

Die Eigenthümlichkeit, in welcher der homerische Dualismus das Verhältniss von Leib und Seele gestaltet, liegt, wie man sieht, weit ab von der indisch-orientalischen Vorstellungsweise desselben. Sie entspricht in ihrer Art durchaus der Weltanschauung des ionischen Geistes, der das Leben leicht nimmt und in dessen Blüthe und Fülle den ganzen Zweck des Daseins hineinverlegt, ohne von dem Tode viel mehr Notiz zu nehmen, als die, dass er eben eine unentrinnbare Thatsache sei, welche man wohl oder übel hinzunehmen habe. Demgemäss ist bei Homer das Leben in und mit der vielfältigen und buntfarbigen Erscheinungswelt das Wesentliche, die Existenz nach demselben hingegen die eines Schattens, kraftlos und freudenlos. Geistiges Leben im eigentlichen Sinne hat daher die Seele hier nur mit und durch den Leib; auf ihrer Verleiblichung liegt der Schwerpunkt dieser ganzen Anschauung; in ihr besteht das eigentliche, echte Leben der Seele. Trotz ihres Gegensatzes stehen daher Seele und Leib doch in einem solchen Verhältniss zu einander, dass im Grunde eine bevorzugende Werthschätzung zu Gunsten des Leibes stattfindet. Im Allgemeinen nun ist diese Anschauungsweise allem Anschein nach auch im griechischen Volksbewusstsein bis zu Plato's Zeiten die herrschende geblieben, nicht jedoch ohne dass schon vor dem Beginne der psychologischen Speculation noch eine andere Auffassung des psychologischen Dualismus sich nebenher zur Geltung gebracht hätte. Und zwar ist diese letztere der altindischen Vorstellung entschieden verwandt und jedenfalls auch unter orientalischen Einflüssen zur Entwicklung gekommen. Wie die Religion der Griechen nach Zeller's treffender Bemerkung nicht von einem Punkte aus zum geschlossenen System erwachsen ist, ein gemeinsamer hellenischer Glaube vielmehr nur allmälig entstand, durch Zusammenwachsen von religiösen Anschauungen und Ueberlieferungen, welche die verschiedenen griechischen Stämme aus

---

1) Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie etc. II, 269 f.

ihren verschiedenen Wohnsitzen mitbrachten[1]), so fliessen auch in der psychologischen Anschauung des spätern gebildeten griechischen Bewusstseins mehrere Strömungen in ein gemeinsames Bett zusammen. Wie im Besondern neben der homerischen Ansicht von den Göttern und Zuständen der Unterwelt sich gleichzeitig in den orphischen und eleusinischen Mysterien eine entgegengesetzte zur Geltung bringt[2]), welche, wenn sie die Oberhand behalten hätte, eine wesentlich andere Mythologie und einen dem entsprechenden Cultus herbeigeführt haben würde, so tritt in der volksthümlichen Psychologie zu jenen einfacheren und weniger tiefsinnigen Vorstellungen von dem Verhältniss der Seele zum Leibe und zum Tode eine mit orientalisch-mystischer Färbung hinzu.

Die griechisch-ionischen Volksanschauungen über das Verhältniss des Leiblichen und Seelischen unterliegen demgemäss orientalischen Einflüssen[3]) und mit ihnen dem Bestreben, das Wesen und Schicksal der Seele mehr in den Rahmen einer (mythisch gedachten) Entwicklung zu fassen. Die tiefsinnige ethische Auffassung der Seele, wie sie besonders die Inder ausbildeten, hat hier namentlich in den älteren orphischen Weihen und Mysterien eine Wohnstätte und aneignende Einkleidung gefunden. Vereinzelte Spuren der Vorstellung von einer Verschiedenheit des Looses der Gerechten und Ungerechten im anderen Leben zeigen sich schon in der Odyssee[4]). In dem Vorstellungskreise der Orphiker bildet sich dies nunmehr zu einem vollständigen psychologischen Mythus aus, dessen tieferer Gehalt wohl geeignet war, für symbolische Darstellungen eine das Gemüth tröstende und erhebende Grundlage abzugeben. Ursprünglich entsteht nach diesen Anschauungen die Seele durch Lufthauch, dessen Träger die

---

1) Zeller, Die Philos. d. Gr. I³, 45f.

2) Preller, Demeter und Persephone 238.

3) Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus (Königsb. i. N. 1864) 7. 26.

4) Od. IV, 563; XI, 565f.

Tritopatoren sind, die Vorsteher der stürmenden Winde [1]), als eine Art particula aurae divinae. (Der pantheistische Kern dieser Ansicht hat sich bei den Orphikern später denn auch zu einem entschieden pantheistischen Mythus, von Phanes und dem Weltei, ausgebildet [2]).) Dem Leibe ist die Seele sonach ursprünglich ein Fremdes, von aussen hineingetragen und zwar, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, zur Strafe für vorzeitliche Vergehen, als in ein Gefängniss; der Leib ist das Grab der Seele, das *σῶμα* ein *σῆμα* [3]). Darum ist der Mensch in diesem Leben auf Wache und darf seinen Posten nicht aus eigenem Entschlusse verlassen [4]). Nach dem Tode tritt dann die Vergeltung ein für das abgelaufene Leben, je nachdem es gut oder böse gewesen ist. Eine Sühnung aber für begangenes Unrecht ist schliesslich doch möglich; bei der Strafe in der Unterwelt hat es nämlich nicht sein Bewenden; der Aufenthalt daselbst ist überhaupt bloss Durchgangspunkt innerhalb der Kette von Wanderungen der Seele [5]), in deren Verlaufe dieselbe wieder in das diesseitige Leben zurückkehrt, um nöthigenfalls dieselben Vergehen, die ihr von dem früheren Leben her gegen andere zur Last fallen, nun ihrerseits zu erleiden [6]). So entsteht, begründet auf Palingenesie, ein Kreislauf des Werdens (*κύκλος γενέσεως*), auch als Ring der Nothwendigkeit (*κύκλος ἀνάγκης*) bezeichnet, oder als Schicksalsrad (*μοίρας τρόχος*), an welches der Mensch gebunden ist. Nach Verlauf längerer Zeit kommen auf diese Weise sogar dieselben Menschen und die nämlichen Verwandtschaftsverhältnisse wieder zu Stande [7]). Innerhalb dieses Kreis-

---

1) Gerhard, Ueber Orpheus etc. (Abh. d. Berl. Akad. Phil.-hist. Kl. 1861) 64 f. Lobeck, Aglaoph. 757 f.

2) Nägelsbach, Nachhom. Theol. 402. Zeller I³, 83 f.

3) Gerhard 65.

4) Plat. Phaed. 62 b.

5) Ebd. 70 c. Gerh. a. a. O.

6) Plat. Legg. IX, 870 de. 872 d f. Die Seelen der Gottlosen gehn auch wohl in Thiere über. Arnob. II, 16.

7) Lobeck 797 f. Gegen seine und Bernhardy's Ansicht, dass diese Lehren erst von den Pythagoreern aus in die orphische Anschauung gekommen seien, s. Zeller I³, 56 f. Gerhard 44. 66.

laufes ist es aber möglich, durch wiederholtes unbeflecktes Leben, besonders aber mit Hilfe reinigender und sühnender Weihen [1]) allmälig zur Entsündigung und damit zur dauernden Glückseligkeit im Jenseits zu gelangen [2]).

Bestimmtere Fassungen und weitere Ausführungen haben diese Lehren, die erst seit Hesiod's Zeiten zu erheblicher Verbreitung gelangten [3]), erst unter dem Einflusse der Philosophie später Zeit erhalten. Sie selbst aber haben, obschon sie nicht wie in Indien gemeinsames Volkseigenthum wurden, sondern in Geheimculten beschlossen blieben [4]), zunächst nicht unwesentlich auf die Speculation namentlich der Pythagoreer, aber auch des Empedokles und selbst Heraklit's eingewirkt [5]). Eine Mittelstellung zwischen diesen und den Orphikern dürfen wir dem angeblich ältesten griechischen Prosaiker, Pherekydes von Syros (ca. 600) anweisen, der uns zugleich als der erste Schriftsteller bezeichnet wird, welcher die Unsterblichkeit der Seele und ihre Wanderungen gelehrt habe. Neben dem ethischen Interesse scheint bei ihm das metaphysische schon deutlicher innerhalb der mythisch-kosmogonischen Verkleidung herausgetreten zu sein; wenigstens lässt seine Unterscheidung von Zeus, Chronos und Chthon die Spuren metaphysischer Grundbegriffe der Späteren (wirkende Kraft, Zeit und leidende Materie) kaum verkennen [6]). Weniger dürfte sich letzteres von dem Einflusse der eleusinischen Mysterien behaupten lassen, sofern in ihnen der Cultus der chthonischen Götter und die Darstellungen besonders des Persephone-Mythus allem Anschein nach zwar mit der Erweckung tröstlicher Hoffnungen für das Jenseits in Verbindung standen und ebenfalls dem Geweihten eine bevorzugte Anwartschaft auf ein zukünftiges seliges Leben

1) Lobeck 809. Plat. Rep. 366 a.
2) Boeckh zu Pind. Explic. 150. Nägelsbach a. a. O. 366 f.
3) Preller a. a. O. 42.
4) Schuster, De veter. Orph. theogon. etc. (Lpz. 1869) 70.
5) Gerhard 66.
6) S. Zeller I[3], 55 f. R. Zimmermann, Studien und Kritiken I, 27.

versprachen [1]), über Wesen und Entwickelung der Seele aber allem Anschein nach dort keine bestimmten Ansichten gehegt wurden [2]).

Zu einem Gegenstand gesonderter und ihres Zieles sich bewusster Betrachtung ist dieser Gegenstand für das griechische Denken überhaupt erst verhältnissmässig spät erhoben worden. Auch der beginnenden Speculation steht er von vorn herein keineswegs mit in erster Linie, und unter den philosophischen Disciplinen ist es nächst der Logik die Psychologie, welche am längsten auf eine wissenschaftliche Entwickelung und Ausgestaltung hat warten müssen. Wie jene durch Aristoteles, so hat diese durch Plato ihre erste mehr systematische Durchführung sowie ihre Stellung im System der Wissenschaften gefunden. Sie ist also dem Anscheine nach unverhältnissmässig spät aufgetreten, da die Anfänge der eigentlichen Speculation bei den Griechen schon in die Mitte des siebenten Jahrhunderts fallen und somit jenes Hervortreten der Psychologie als besondere Disciplin erst stattfand, nachdem ungefähr zwei Jahrhunderte lang die physische und metaphysische Speculation im steten Fortgange geblieben war und bereits eine Fülle der verschiedensten und interessantesten Weltanschauungen hervorgetrieben hatte, nachdem ferner durch Sokrates auch die Grundzüge der Ethik schon sich bestimmter herausgehoben hatten. Allein dass es endlich einmal dazu kam, dass der denkende Blick sich von der äussern Natur und von dem umgebenden Leben auf das eigene Innere richtete und zwar mit derjenigen Intensität, welche genügte, um auch dort Unterschiede und Abhängigkeiten, sowie bestimmte Arten des Zusammenhangs mit dem Körperlichen gewahren zu lassen, dazu musste nicht nur erst das Auge für diese neue Art von Beobachtung in eigenthümlicher Weise geschärft sein, es musste auch die Kraft, mit der die Aussenwelt sich der Aufmerksamkeit des reflectirenden Subjects fast ausschliesslich bemächtigte, gebrochen werden; es musste erst zum „Durchbruch der sub-

1) Nägelsbach 398f.
2) Preller 233.

jectiven Persönlichkeit" gekommen sein [1]). Die ursprüngliche ziemlich rohe Unterscheidung des menschlichen Innern von seinem Aeussern (wobei jenes Innere unter der Form von Luft, Feuer oder einem schattenhaften Abbilde des menschlichen Leibes selbst schon wieder nach Analogie des Aeussern gedacht war), konnte sich erst allmälig vertiefen und der wissenschaftlichen Erforschung durchsichtig werden, in dem Masse nämlich, wie der Mensch durch bestimmte Veränderungen im Fortgange der Cultur von der erkannten Beschaffenheit der äussern Dinge selbst auf die Bedingtheit hingewiesen wurde, welche für die Beschaffenheit des Erkannten in Bezug auf das erkennende Subject bestand. Dies konnte auf einer Culturstufe noch nicht eintreten, in welcher, wie in der homerischen, der Mensch noch keine eigentliche Individualität besass. Weiss doch der Dichter, der seine Helden fast nur nach äussern Zügen charakterisirt, auch von sich selbst als einem Gegensatze zu seinem Stoffe noch fast nichts; er lebt in ungebrochener Einheit mit dem Gegenstand seines Gesanges. Die Gedichte, die er singt, weiss er nicht als sein eigen, denn er singt was und weil es geschehen ist, nicht weil er es erfunden hat. Gefühle, die in Wirklichkeit nur ihm, dem Dichter, angehören, werden durch eine der handelnden Personen ausgesprochen. In der Aristokratie des achten Jahrhunderts ferner finden wir an Stelle des individuellen Bewusstseins noch das corporative: als Einzelner ist der Mensch nichts, er wird etwas erst als Glied der adeligen Gesellschaft; die Dorer, in deren Staaten jene Aristokratie besonders ausgeprägt ist, lassen daher innerhalb der straffen Organisation ihrer Staaten den Mangel der Besonderheit des Einzelnen mit fast principieller Schärfe hervortreten.

Die erste Gestalt, in der kräftig und genial die subjective Persönlichkeit mit den markanten Eigenthümlichkeiten einer solchen hervorbricht, hat uns Steinthal [2]) in dem Dichter Archilochus aufgezeigt. In der Poesie ist somit jener Durch-

1) Vgl. **Steinthal** a. a. O. II, 279 ff.

2) A. a. O.

bruch zuerst offenkundig geworden, und wir begreifen, dass diejenige Bethätigungsweise des Geistes, in welcher Gefühl und Phantasie das Massgebende sind, den Schacht der Innerlichkeit zuerst vor dem eigenen Auge des Menschen erschliessen und das dichtende und fühlende Gemüth seiner selbst gewiss machen mussten. Genau mit der Zeit des Archilochus aber fällt der Anfang der ionischen Speculation zusammen; auch sie, so ganz objectiv und auf Erklärung des Aeussern gerichtet sie noch auftritt, war erst möglich, nachdem der Geist die Wendung nach subjectiver Bethätigung und Erfassung seiner selbst hin gemacht hatte. Mögen die ersten Anfänge der Speculation auch noch so fest und ausschliesslich nach aussen auf das Object gerichtet sein, es ist doch immerhin schon ein Act der Subjectivität, sich der Erkenntniss der Dinge durch den Verstand bemächtigen zu wollen. Dass nun freilich die Wendung von dem Objectiven zur Subjectivität auch innerhalb des speculativen Gebietes selbst sich vollzog, dazu bedurfte es eines längeren Entwicklungsganges. Der Zeitraum, innerhalb dessen sie vor sich geht, ist übrigens derselbe, in welchem auch in anderen Gebieten des griechischen Geisteslebens diese Wandlung zu Tage tritt. Sie zeigt sich nicht nur in dem Zurücktreten des Epos gegen die Lyrik und das Drama, sondern auch in der Fortbildung des Drama von der noch halb epischen Objectivität eines Aeschylus durch die tiefe Innerlichkeit und Reflexion der sophokleischen Gestalten bis zu dem oft geradezu sophistischen Subjectivismus in den Charakteren des Euripides. Sie tritt nicht weniger in der Religion hervor, in welcher der altüberlieferte, als objective Norm hingenommene Götterglaube mehr und mehr der Reflexion über die Berechtigung der sittlichen Grundsätze und über das Wesen der Götter weichen muss. In der Politik waren unstreitig die Perserkriege ein mächtiger Hebel dieser Entwickelung, sie, welche das gesammte Volk zum ersten Male ganz auf sich und das Bewusstsein der eigenen Kraft stellten. Von hier aus beginnt dann die Ausbildung der Demokratie; in ihr wird der Einzelne nicht ferner von der unwillkürlichen Anschauung getragen, dass er in dem staatlichen Ganzen als

willenloser Theil desselben aufzugehen habe; mehr und mehr tritt an die Stelle derselben die bewusste Reflexion, dass von ihm als individuellen und reflectirenden Bestandtheile des Ganzen die Gestaltung des letzteren wesentlich mit bedingt sein müsse.

In der Philosophie ist nun schon Heraklit trotz der grossen Bedeutung, welche in seinem System das weltdurchwaltende Allgemeine behauptet, eine durchaus eigenartige, subjective Natur, die zwar nur in der Identificirung mit der allgemeinen Weltvernunft die Wahrheit zu erkennen glaubt, aber doch die Abkehr von dem Meinen und principlosen Wahrnehmen der Menge geradezu zu einem Princip der Forschung erhebt. Mit dem Auftreten der eleatischen und pythagoreischen Speculation aber wird der Blick des Denkers zuerst energisch von den allgemeinen Verhältnissen der Aussenwelt auf die Existenz allgemeiner Begriffe und Kategorien, sonach auf ein ursprüngliches Element des Bewusstseins abgelenkt. Anaxagoras hat dann die Existenz des Geistes und seine massgebende Bedeutung für die Entstehung der Welt scharf in's Auge gefasst; wie wir hören, noch zur grossen Verwunderung der meisten seiner Zeitgenossen [1]). Er selbst weiss freilich noch nicht viel mehr über ihn zu sagen als dass er eben existirt.

Bei den Begründern der materialistischen Naturanschauung, den Atomikern, treffen wir schon die deutlich ausgeprägte Unterscheidung einer zweifachen Erkenntniss, und zwar trennen sie die der objectiven Wirklichkeit der Dinge von der des subjectiv bedingten Scheines derselben. In der Sophistik endlich wird die Subjectivität zum ersten Male sich ihrer selbst vollbewusst und sucht im ersten Uebermuth des Kraftgefühls alle objective Wahrheit in den wesenlosen Schein des individuellen subjectiven Empfindens, Wähnens und Beliebens aufzulösen. Damit aber tritt von der andern Seite zuerst die Frage nach den objectiven und subjectiven Kriterien der Wahrheit in ihrer ganzen Bedeutung heraus und von der Naturbetrachtung, die in ihren Forschungen

1) Diog. L. II, 6 (*παρὸ καὶ νοῦς ἐπεκλήθη*).

unverzagt weiter schreitet, scheidet sich nun eine Art des Denkens ab, welche vorwiegend nicht nur auf die Feststellung der logischen Principien sich richtet, sondern auch auf die Erforschung der inneren Zustände und ihrer Bedeutung für das Wesen und die Wahrheit der Erkenntniss. Aus diesem Bedürfniss heraus entsteht, von Sokrates angebahnt, von Plato schon in den Grundzügen ausgeführt, die erste ausgebildete Gestaltung der wissenschaftlichen Psychologie.

Der Entwicklungsgang nun, den im Verlaufe der Philosophie des Alterthums das psychologische Denken selbst nimmt, unterliegt bis zu seinem Höhepunkt einer Eintheilung in drei Perioden, die sich im Allgemeinen durch Folgendes charakterisiren. Zuerst liegen in dem monistischen Gedanken des belebten Stoffes noch alle Probleme des Verhältnisses von Leib und Seele (Natur und Geist) ununterschieden beschlossen und so zu sagen im Schlummer. Von da an entwickelt sich zweitens stufenweise ein ausgeprägter Dualismus, der in Plato seinen Höhepunkt erreicht; worauf drittens bei Aristoteles nun mit Bewusstsein und unter voller Beachtung aller unterdessen an's Licht getretenen Probleme der (freilich vergebliche) Versuch gemacht wird, es mit der Einheitlichkeit des leiblich-geistigen Organismus am Menschen wieder strenger zu nehmen.

Innerhalb dieser drei Stufen unterscheiden sich nun im Besonderen von einander

1) der hylozoistische Monismus der ältesten Ionier, der den Stoff und das ihm immanente Leben als etwas Selbstverständliches voraussetzt und seine Aufgabe gelöst zu haben glaubt, wenn ihm auf dem Wege einer halb dynamischen halb mechanischen Ableitung die Existenz der einzelnen Dinge aus dem vorausgesetzten Urstoffe zu begreifen gelungen ist. Bei Heraklit tritt jedoch schon das Bedürfniss, Kraft und Stoff zu scheiden deutlicher hervor. Er spricht nicht allein vom Urstoff, dem Feuer, sondern auch vom Logos, also dem Geistigen, dessen Träger das materielle Princip ist. Diesen setzt er nicht neben sondern in den Stoff, so jedoch dass er bald die eine bald die andere Bezeichnung vorziehen muss,

je nachdem er mehr vom Stoff oder mehr von der in demselben waltenden Kraft redet.

2) Die Scheidung beider Principien zu einem vollen Dualismus vollzieht sich bei Empedokles und Demokrit. Es ist zunächst ein Dualismus nicht von Leib und Seele (Natur und Geist), sondern von Stoff und Kraft, aus welchen beiden dann das Seelische wie das Leibliche selbst erst construirt wird. Auf Seiten des Stoffes steht bei jenem die Vierheit der Elemente, bei diesem die Vielheit der Atome. Die Kraft ist bei Empedokles vertreten durch die bewirkenden Potenzen Liebe und Streit; bei den Atomikern durch die Bewegung in Verbindung mit dem leeren Raum.

3) Mehr und mehr kommt nun neben diesen rein objectiven Constructionen die mehr nach der Seite der Subjectivität hin liegende Wahrheit zur Geltung, dass das Geistige, um aus der Entwickelung erklärt zu werden, in derselben schon vorausgesetzt sein muss. Die erste Ahnung dieses Gedankens zeigt sich bei den Eleaten mit ihrer Scheidung des Gebietes der wahren Erkenntniss von dem des Scheines und ihrer Betonung der Selbständigkeit des abstracten Denkens; sie zeigt sich ferner bei den Pythagoreern und zwar hier einerseits in der Unterscheidung des unbegrenzten (materiellen) Princips von dem begrenzenden (formenden), wobei Gott an die Spitze des Ganzen und die „Grenze“ (Form) als ihm verwandt bezeichnet wird, die Seele aber auf die Seite der Form zu stehen kommt; — andererseits in der Aufstellung der Zahlen als Principien der Dinge, womit eben nicht der concret gedachte Stoff, sondern ein Abstractes (Geistiges) als das Primäre sich darstellt. Anaxagoras endlich, der geradezu den Geist als das Princip alles Werdens aufstellt, bringt diese Richtung auf den eigensten Boden der alten Physiologie zur Geltung und Anerkennung in der Anschauung, die Materie könne aus sich selbst nichts Bestimmtes werden ohne einen Anstoss von Seiten des Geistes.

4) Diesem letzteren Gedanken gegenüber und allem Anschein nach in bewusster Opposition zu ihm treffen wir in derselben Periode noch einen Versuch, das Geistige auf dem

Wege und mit den Mitteln der alten hylozoistischen Denkart, jedoch mit den unterdessen reichlicher zu Gebote stehenden naturwissenschaftlichen Mitteln zu begründen und es zugleich deutlicher als dort geschehen war von dem Körperlichen zu unterscheiden. Diesen Versuch macht die Speculation des Diogenes von Apollonia.

5) Neben allen diesen Richtungen und von allen beeinflusst, im Grunde aber doch in sich selbst abgeschlossen und auf eigene besondere Ziele und Bedürfnisse gerichtet, geht die Psychologie der Aerzte und der medicinischen Physiologen, die der Zeit nach schon ziemlich hoch hinaufreicht und ihrem Gehalte nach auch philosophischerseits mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat.

6) Bei Plato endlich kommt der Dualismus von Geist und Stoff zu seiner schärfsten und tiefsinnigsten, mit allen Mitteln der Speculation wie der naturwissenschaftlichen Erfahrung durchgeführten Ausprägung: worauf dann

7) Aristoteles, dessen Blick nicht mehr so vorwiegend von der Thatsache des abstracten Seins wie von der des natürlichen Werdens in Anspruch genommen ist, die von Plato aus einer rein logischen Distinction heraus gesetzte Scheidung zwischen Idee und Materie wie zwischen Seele und Leib wieder in den Process einer zusammenhängenden Entwickelung gegenseitig sich bedingender Factoren (Stoff und Form) aufzuheben bemüht ist, ohne doch am letzten Ende über den platonischen Dualismus eigentlich hinauszukommen. In seinen oder in Plato's Bahnen wandelt dann im Wesentlichen die gesammte Psychologie des späteren Alterthums wie des Mittelalters.



Erste Periode.

Von den Anfängen des psychologischen Denkens bis zur Begründung der Psychologie als philosophischer Disciplin durch Sokrates und Plato.



Erster Abschnitt.

Die Anfänge der Psychologie vor Sokrates und der Sophistik.

Erstes Kapitel.

Die principielle Auffassung des Wesens der Seele bei den Philosophen.

I. Die ältesten griechischen Philosophen, die Ionier, haben den Blick noch wesentlich und ausschliesslich nach aussen gerichtet; sie suchen die Beschaffenheit und den Grund der erscheinenden Natur zu erforschen und finden beides in dem absoluten und continuirlichen Wechsel der Dinge und ihrer Zustände. Diese Ansicht ist ihnen gemeinsam; nur in der Antwort auf die Frage nach dem Substrat der Veränderung gehen sie auseinander. Das Wesen der letzteren liegt ihnen begründet in dem lebendigen Stoff, gleichviel ob derselbe bei ihnen als Wasser, Luft, Feuer oder als ein unbestimmtes Unendliches gedacht wird. In jedem Falle wird das Substrat als ein unmittelbares Eins und Ineinander von Stoff und lebendiger Kraft gesetzt, sodass diese beiden Begriffe noch gar nicht als unterschiedene Momente in dem Process der Entwickelung auseinander treten. Alle Einzeldinge sind Aus-

gestaltungen dieses lebenden Stoffes und mit ihrer Zurückführung auf denselben ist das philosophische Problem auf dieser Stufe des Denkens gelöst.

Der primitive Dualismus in der Auffassung des lebenden Wesens (s. o. S. 2 f.) ist hier, an der Schwelle der Philosophie, nicht mehr vorhanden; in der letzteren hat ihm überhaupt erst Plato unter dem Einfluss ethischer Interessen eine bleibendere Stätte, und auch diese nicht für alle Zeiten, bereitet. Auf den Gegensatz der seelischen und körperlichen Erscheinungen richtet sich die Aufmerksamkeit der ionischen Denker noch nicht. Die überlieferte populäre Unterscheidung ist natürlich auch einem Thales und seinen Nachfolgern bekannt, aber sie wird von ihnen wie alle andern Zustände der Dinge in die Vorstellung eines allgemeinen Lebens der Welt aufgehoben. Die ionische Auffassung der lebenden Wesen steht daher dem biologischen Gesichtspunkt näher als dem psychologischen. Die Thatsache des Lebens, in welchem sie freilich noch nicht von ferne das grosse und tiefe Problem der gegenwärtigen Forschung erblickt, wird für sie die Veranlassung, das Lebende als solches, den belebten Stoff, zum Princip der Welt zu machen, um aus ihm alles Einzelne in einem bestimmten Process der Entwicklung hervorgehen zu lassen, für welchen die Möglichkeit des Lebens immer schon von vorn herein vorausgesetzt ist.

War nun hierdurch die Abzweigung eines Gebietes seelischer Erscheinungen als besonderer Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung nicht unmittelbar nahe gelegt, so bot sich andrerseits doch auch einer solchen Betrachtungsweise der Dinge der bereits vorhandene Begriff der Seele dar zur Erläuterung der Grundansicht und namentlich um für diese der gewöhnlichen Vorstellungsweise gegenüber Anknüpfungspunkte zu gewinnen. Ueberhaupt konnte man an diesem Begriffe bei der Allgemeinheit, mit der er im Volksbewusstsein Wurzel gefasst hatte, nicht vorbeigehn, ohne ihn mit jener Ansicht in eine bestimmte Verbindung zu bringen.

Als den belebten Grundstoff setzte Thales von Milet das

Wasser [1]), und dieses ist ihm sonach von vorn herein der substanzielle Träger sowohl der körperlichen Gestaltung als auch der Beseelung der Welt. Was uns von seinen Ansichten überliefert ist, lässt diese Eigenthümlichkeit hinlänglich erkennen. Ausser jener Grundansicht wird kein Satz von ihm so allgemein angeführt als der, dass die Welt beseelt sei, wozu der ihm beigelegte Ausspruch, die Welt sei voll von Dämonen [1], wohl für eine dem populären Verständniss dienende Auslegung gelten darf, vielleicht auch als eine Auffassung, die er selbst in ihrem Wortsinne mit seinem Princip in Einklang zu halten wusste. Dass übrigens Thales als Naturforscher sich auch um Erfahrungsthatsachen zum Beweise seiner Anschauung bemüht habe, zeigt die Nachricht, dass er die Anziehung des Eisens durch den Magneten und verwandte Erscheinungen auf eine diesen Dingen immanente bewegende Seele zurückführte [2]).

Weniger glaubwürdig sind dagegen einige andre ihm von Späteren zugeschriebene psychologische Lehren, sofern dieselben sich als Erweiterungen und Consequenzen seiner Grundansicht herausstellen, ohne dass wir doch bei dem nachweislich rein traditionellen Fortleben der thaletischen Ansicht irgend eine Sicherheit hätten, dass sie nicht vom Standpunkte jüngerer Systeme in diese hineingedeutet wären. Dahin gehört zunächst der Satz, die Seele sei eine immer oder durch sich selbst bewegte Natur (*ψυχὴν εἶναι φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον*) [3]), dessen Ausdrucksweise in ihrer spätgriechischen Schulsprache das Ganze als eine Umdeutung des hylozoistischen Grundgedankens im Sinne der Stoa erscheinen lässt. Ungefähr dasselbe gilt von einem anderen Satze: Gott ist das Aelteste, denn er ist ungeworden (*πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ*), den Diogenes [4]) zugleich mit einer Reihe

1) Empirische Beobachtungen, die ihn dazu veranlassten, giebt vermuthungsweise Aristoteles, Met. I, 3, 983b 33.

2) Belege bei Ritter und Preller, Historia philosophiae Gr. et Rom., 6. Aufl., no. 10.

3) Plac. phil. IV, 2. Stob. Ecl. I, 41. Nemes. nat. hom. 2.

4) Diog. L. I, 35.

anderer überliefert, in denen Begriffe wie Raum, Zeit, Geist (νοῦς), Nothwendigkeit ein schon weiter vorgeschrittenes Begriffssystem verrathen. Ungenau ferner ist es, wenn Tertullian [1]) und Philoponus [2]) dem Thales die Ansicht beilegen, die Seele bestehe aus Wasser, da in seinem Sinne vielmehr das Wasser als die ursprüngliche Einheit des Seelischen und Körperlichen und jedenfalls als ihre gemeinsame Grundqualität anzusehen ist [3]).

Recht wohl möglich dagegen ist es, dass Thales, wie Diogenes (I, 24) nach dem Vorgange eines älteren Dichters (Choerilus) berichtet, die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, womit der von demselben Schriftsteller (I, 35) ihm beigelegte Ausspruch, dass der Tod sich vom Leben nicht unterscheide, in gutem Zusammenhange steht. Wenn Thales mit seinem Grundstoffe (gleichviel mit welchem Grade von bewusster Reflexion) ein ewiges Werden setzte, so lag der Gedanke, dass Sterben nur Umwandlung in einen anderen Zustand sei, nahe genug, und da er allem Anschein nach seine philosophische Anschauung mit dem Volksglauben in Zusammenhang hielt und diesen durch jene gleichsam nur vertiefte, so dürfen wir ihm dieses Verhältniss beider auch für den Unsterblichkeitsglauben zuschreiben. Die Begründung seines Unsterblichkeitsglaubens durch die Annahme einer Weltseele [4]) dagegen kann man ihm nur dann zuzuschreiben geneigt sein, wenn man die Umdeutung seiner Lehre in den späteren Berichten von den Spuren ihrer wirklichen einfachen Gestalt nicht genügend unterscheidet.

Wenn die dürftige Ueberlieferung bei Thales noch einen Zweifel darüber lässt, ob wir es bei der ionischen Speculation im Grunde mit dem Problem des Lebens zu thun haben, so wird er gehoben durch das, was wir über die Lehre seines Landsmannes und Nachfolgers Anaximander (geb. um 611

---

1) De an. 5.
2) De an. 7.
3) Die Ansicht dürfte von Hippo (s. u.) auf Thales übertragen sein.
4) Wyttenbach, Opusc. II, 504.

v. Chr.) wissen. Von der Aufstellung eines bestimmten Stoffes als materielles Grundprincip geht Anaximander ab und behält nur den Begriff eines materiellen Entwicklungsgrundes übrig, den er nach seiner allgemeinsten und wesentlichsten Eigenschaft als das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) bezeichnet, jedenfalls in der Erwägung, dass alles besondre Sinnenfällige bereits als Product einer Entwickelung und darum nicht selbst als deren Grund anzusehen sei. Für diesen Urstoff aber tritt ausserdem bei ihm der Begriff des Lebendigen hervor. Er bezeichnet ihn als nicht alternd, unsterblich und unvergänglich, vielleicht sogar schon als das was alles lenkt [1]). Das in ihm waltende Leben ist die wirkliche zureichende Ursache der Entwickelung als Ganzes [2]), nur für die Erklärung des Einzelnen als solchen scheint bei Anaximander die mechanisch-causale (kosmologische) Ableitung eingetreten zu sein [3]). Die dynamische und die mechanische Causalität sind in dem Begriffe des „Unbegrenzten“ bei ihm noch in ungeklärter Mischung enthalten; Zeuge dessen ist namentlich die Thatsache, dass die Erklärer noch heute darüber nicht einig sind, ob man unter dem *ἄπειρον* eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu verstehen und auf Grund dessen eine mechanische Ausscheidung der einzelnen Dinge anzunehmen habe oder ob damit ein qualitativ unbestimmter Stoff gemeint sei, der dynamisch die Keime zu allem Wirklichen in sich trägt und entwickelt. Bestimmte Zeugnisse sagen, dass Anaximander selbst sich darüber nicht ausgesprochen hat [4]). Für das Dynamische des Grundgedankens spricht besonders das überlieferte Fragment [5]), worin die Einzelexistenz als das Unberechtigte gefasst wird, das durch Wiederaufhebung in das ursprüngliche Unbegrenzte gebüsst werden muss, sowie der Umstand, dass er als den

---

1) Ritter und Preller, Historia etc. 13. Das *πάντα κυβερνᾶν* bei Ar. phys. III, 4 ist doch wohl schon auf Anaximander zu beziehen.

2) Plac. phil. I, 3: *τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν*.

3) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe 29 ff.

4) Ebd. 55.

5) Simplic. phys. 6a.

Beginn der Entwickelung die Ausscheidung von Gegensätzen aus dem Urstoff betrachtete [2].

Wie dem Thales so war auch dem Anaximander in dem lebendigen Urstoff Seelisches und Körperliches in Eins gefasst, was aber auch ihn jedenfalls nicht gehindert hat, an dem menschlichen Wesen die hergebrachte Unterscheidung von Seele und Leib anzuerkennen, nur nicht als etwas Ursprüngliches und Unableitbares, sondern im Zusammenhang mit seinem Princip. Die unsichere Notiz, Anaximander habe die Seele für luftartig gehalten, kann daher recht wohl eine seiner Ansichten wiedergeben; war doch gerade diese Meinung, wie bei allen Völkern, so namentlich im griechischen Alterthum ziemlich häufig [1]). Im Allgemeinen aber lag ihm das Problem des Gesammtlebens der Natur mit ihren höhern und niedern Gestaltungen entschieden näher als die eigentliche psychologische Grundfrage. Ganz besonders hat Anaximander namentlich der Aufgabe, die Entwicklungsreihe der Dinge und besonders der Organismen näher zu bezeichnen, zuerst ernstlich in's Angesicht gesehen und ist dadurch zu dem ersten antiken Vorläufer der Descendenzlehre geworden. Die Menschen, lehrte er, entwickelten sich aus andersartigen Lebewesen, nämlich aus Wasserthieren, indem letztere, nachdem sie einmal dazu gekommen waren, an's Land zu steigen, ihre Lebensweise umänderten. Das Streben, die Lebenskraft des Urstoffes in einer Reihe continuirlicher Entwickelungen nachzuweisen, zeigt sich auch an den mechanischen Einzelheiten, durch welche Anaximander diesen Umwandlungsprocess hindurchführt [2]).

Für die Grundlegung des psychologischen Problems ist Anaximander nach alledem von hervorragender Bedeutung. Er hat zuerst mit Entschiedenheit die Welt als die Entwickelung eines unerschöpflichen Lebendigen aufgefasst und zugleich, soviel wir sehen können, wenigstens stellenweise die mechanischen Zusammenhänge dieser Entwicklungsreihe aufzu-

1) Schuster, Heraklit 163. Lobeck, Aglaoph. I, 758. Theodoret. gr. aff. cur. V, 18. 72.

2) Ritter und Preller 16.

weisen gesucht. Wie in vielen Einzelheiten der physischen Welterklärung ist er somit auch in dem Grundgedanken der Weltauffassung der Vorläufer Heraklits und aller derjenigen geworden, welche Seelisches und Leibliches von den Verhältnissen ihrer Erscheinung aus auf das ursprüngliche Walten und Wirken eines lebendigen einheitlichen Urgrundes zurückzuführen unternahmen.

Gegen diese Bedeutsamkeit tritt die Gestalt des Milesiers Anaximenes, der vielleicht sein Schüler war, etwas in den Schatten. Den Grundgedanken seines Vorgängers nimmt derselbe herüber, sucht aber den Träger für das Lebensprincip wieder unter den einzelnen bestimmten Stoffen. Als solchen findet er die Luft, denn sie ist ihm der Grund des Lebens wegen des Athems. Dass sie es auch für die Welt im Ganzen war, mochte Anaximenes, wie Zeller mit Recht bemerkt, um so eher voraussetzen, da der Glaube an die Lebendigkeit der Welt uralt und schon von seinen Vorgängern in die Physik eingeführt war [1]). Von psychologischem Interesse ist nun dabei der Umstand, dass hier auf die Existenz und Beschaffenheit der Seele von vorn herein mehr Gewicht gelegt wird und dass er das Wesen des Grundstoffes nach Analogie mit ihr bestimmt. „Wie unsre Seele, welche Luft ist, uns beherrscht, so umfasst auch Hauch und Luft die ganze Welt", lautet eine aus seinem Werke überlieferte Stelle [2]). Diesen lebendigen Urstoff erklärte er für Gott und liess aus ihm die Gestirne als gewordene Götter hervorgehn [3]), eine Ansicht, mit der er übrigens nur thaletische und anaximandrische Ansichten stärker betonte, vielleicht um zwischen ihnen und der bestehenden Mythologie mehr zu vermitteln.

Der grösste unter den ionischen Philosophen, aber zugleich derjenige, bei welchem sich der Uebergang vom unreflectirten

---

1) Zeller, D. Philos. d. Gr. I[3], 208.

2) Plac. phil. I, 3, 6: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρη ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

3) Cic. N. D. I, 10, 26. Zeller 207, Anm. 4; 211, Anm. 5.

Monismus zum bewussten psychologischen Dualismus anzubahnen beginnt, ist Heraklit von Ephesus. Nach der Tiefe wie nach der Breite sich in grossartiger Entfaltung von den vorhergehenden Versuchen abhebend zeigt seine Speculation in ausgeprägtester Weise ein nach vorwärts wie nach rückwärts gewendetes Doppelgesicht. Mit Thales und Anaximenes sucht und bestimmt Heraklit einen concreten Stoff als die Grundlage des Werdens und bezeichnet denselben hinsichtlich seiner Qualität als Feuer. Mit diesem verbindet er wie Anaximander die ursprüngliche ewige Bewegung, die als solche zugleich das Leben des Stoffes und somit der Welt bedingt. Auch was er über die Entwickelung und Gestaltung der Welt im Besonderen zu sagen weiss, rückt ihn in unmittelbare Nähe eines Forschers wie Anaximander, hinter welchen ihm denn, sehr im Gegensatze zu der speculativ-dialektischen Auffassung seiner Lehre bei Lassalle u. a. die neuesten eingehenden Untersuchungen auch seinen Platz wieder angewiesen haben [1]. Auch Heraklit stellt sich die Grundeigenthümlichkeit der vor Augen liegenden Veränderung unter der Form eines physiologischen Processes vor, dessen Stufenfolge er nun aber näher zu bestimmen sucht. Andrerseits aber enthält das heraklitische Denken zugleich ein Neues und Epochemachendes in der Thatsache, dass hier zuerst die beiden Grundeigenthümlichkeiten des Seienden, der Stoff und die ihm immanente Bewegung in bewusster Reflexion neben einander gestellt und begrifflich unterschieden werden. Der Begriff des Lebens der Welt gewinnt hier einen selbständigen und eigenthümlichen Gedankeninhalt und zwar in so bestimmter und hervorstechender Weise, dass die Lehre von dem concreten Grundstoffe sich zu diesem schon mehr abstracten Gehalte unverkennbar in der Stellung eines Mittels zum Zwecke, mithin in einem dienenden Verhältnisse befindet. Heraklit will nicht nur den lebendigen Urstoff nachweisen, sondern auch das Gesetz seines Lebens bestimmen und dann den physiologischen Entwicklungsprocess

---

1) Vgl. P. Schuster, Heraklit von Ephesus 154. 121. 185.

nach diesem gestalten. Während daher vor ihm die verschiedenen Stadien des kosmologischen Processes selbst den Inhalt der Speculation ausmachten, ist ihre Nachweisung für Heraklit nur der empirische Beleg für den in dem Gesetze des Lebens sich verwirklichenden Gedanken, welcher in der sinnlichen Vielheit von Dingen der Welt zur Erscheinung gelangt. Es handelt sich darum, die verschiedenen allgemeinen Beziehungen unter den Dingen zu erfassen, in denen das Leben der Welt sich verkündet und zu Tage tritt. Diese Beziehungen hat Heraklit aufgestellt in seinen Lehren von dem Flusse aller Dinge, von der Einheit der Gegensätze, von dem Weg nach oben und unten, und von der rückläufigen Harmonie der Welt. Diese Lehren selbst aber, nach denen sich der kosmologische Entwicklungsgang zu ordnen hat, sind ihrerseits wieder die ausdeutenden Specialisirungen und Lineamente des einen Grundgedankens vom absoluten Werden, der bei ihm unter Ausdrücken wie Logos, Schicksal (εἱμαρμένη), sowie unter Bezeichnungen wie Zeus u. dgl. hervortritt.

Zum sinnenfälligen Träger und Verwirklicher dieser abstracten Verhältnisse konnte unter den vorhandenen Stoffen eben nur das Feuer sich eignen, das als der subtilste und lebendigste von denselben sich darstellte.

In seinen Untersuchungen über „Heraklit von Ephesus“ hat P. Schuster mit Erfolg nachgewiesen, dass in dessen Philosophie unter dem Fluss der Dinge in erster Linie der kosmologische Process selbst in der Aufeinanderfolge seiner verschiedenen Stadien zu verstehen sei, also die Summe der Epochen der Weltbildung, in denen das Feuer sich zunächst zu einem Meere, dann zugleich hälftig in Erde und „Gluthauch“ (πρηστήρ) und damit zur Welt der individuellen Gebilde umsetzt, worauf dann mit der Aufhebung aller dieser Gestaltungen in ein allumfassendes Meer wieder die Rückbildung in ein einziges Feuer eingeleitet wird, damit von da aus das unaufhörliche Spiel der Weltbildung und Weltaufhebung von neuem beginne. In diesem kosmologischen Processe besteht die eigentliche Bedeutung auch des „Wegs nach oben und unten“ (ὁδὸς ἄνω κάτω), der hiernach nur insofern als „einer

und derselbe" [1]) bezeichnet wird, als es ein und derselbe Entwicklungsprocess des grossen Ganzen ist, der sich in demselben nach verschiedener Richtung hin zur Ausgestaltung bringt. Auf Grund dieses physikalischen Processes ergiebt sich weiter unmittelbar die heraklitische Lehre von der Einheit der Gegensätze; sie und die andere von dem Weg nach oben und unten erläutern sich gegenseitig. Keineswegs will jene Einheit des Entgegengesetzten, wie Aristoteles dies auffasst, das logische Princip des Widerspruchs aufheben; sie vereinigt vielmehr, soviel sich aus den Fragmenten erkennen lässt, zwei Bestimmungen in sich, die Behauptung nämlich, dass jedes Ding verschiedene (entgegengesetzte) Eigenschaften an sich habe, bzw. dass diese, je nachdem es mit verschiedenen andern in Vergleichung tritt, an ihm zum Vorschein kommen [2]); weiter aber, dass jedes Ding im beständigen Flusse des allgemeinen Werdens immer nur Durchgangspunkt sei für das Werden zu andern Qualitäten und desshalb nicht umhin könne, aus einer Qualität in die entgegengesetzte umzuschlagen, wie z. B. das Lebende in das Todte und, wie wir sehen werden, das Todte nach Heraklits Meinung wieder in das Lebendige [3]) [3]. So muss auch die Fortbildung der Welt aus dem Urfeuer zur concreten vielheitlichen Gestaltung der Dinge (der Weg „nach unten") mit Nothwendigkeit in die entgegengesetzte Richtung (nach „oben") sich wieder umsetzen und jedes Ding wie jeder augenblickliche Zustand desselben ist nur als Durchgangspunkt für den Fortschritt aus dem einen Stadium der Welt in das entgegengesetzte (Erde, Wasser, Feuer) zu betrachten, wie „in jedem Punkte der Peripherie zugleich Anfang und Ende ist" [4]).

Die Einheit der Gegensätze, kosmologisch dargestellt in der gegensätzlichen Entwickelung der Welt in der Folge der

---

1) Fragm. 69 Bywater.

2) Fr. 50. 52. 58 ebd.

3) Fr. 78 ebd.

4) Porphyr. Schol. in Hom. 392. Heinze, Lehre vom Logos 12.

verschiedenen Perioden ergiebt als fernere Bestimmung des Weltganzen den Begriff der Harmonie als „der in sich zurückkehrenden Fugung“ [1]), denn darin besteht sowohl das Wesen der Harmonie wie das der Welt, dass auseinanderstrebende Gegensätze zur Einheit gebunden sind, wie die entgegengesetzt laufenden Arme des Bogens durch die Sehne. Das von der einen Qualität rastlos zum Auftreten der entgegengesetzten drängende Gesetz des Werdens ist das eigentliche Wesen der Welt und desshalb „der Streit der Vater der Dinge“, die Vernunft (*λόγος*) der Welt, Zeus u. s. f.

Für die Psychologie Heraklits kommt nun in erster Linie seine Grundanschauung in Betracht von der analogen Beschaffenheit, die zwischen dem Wesen des Weltganzen und dem Mikrokosmos des menschlichen Organismus besteht. Wir verdanken P. Schusters Untersuchungen den Nachweis, dass die heraklitische Schrift u. a. eine Vergleichung des Universum mit dem menschlichen Organismus schon in Bezug auf seine äussere Beschaffenheit enthalten haben muss und zwar „speciell die des Meeres mit der *κοιλίη* (dem Bauche), insofern beide Quellen der Nahrung sind, wahrscheinlich auch irgend welche Dreitheilung unseres Organismus mit Ausschluss der *κοιλίη* und die Vergleichung des den Hohlraum (*κοιλίη*) umgebenden Rumpfes mit der Athmosphäre sowie der einzelnen drei Theile desselben mit der Sonne, dem Monde und den Gestirnen; endlich die Beschreibung des den Leib durchwaltenden Feuers“ [2]). Diese Thatsache verhilft uns zu einem tieferen Einblick in die psychologischen Grundansichten des Ephesiers, wie sie andrerseits auch dasjenige, was wir über letztere aus den sonst vorliegenden Beweisstücken entnehmen, entschieden bestätigt.

Menschliches Wesen und mit ihm das Seelische hat in der heraklitischen Weltentwicklung seine Stelle da, wo aus dem zu allumfassendem Meere gewordenen Feuer sich zur Hälfte Erde, zur Hälfte Gluthauch (Feuerluft, *πρηστήρ*) aus-

---

1) *παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*, fr. 45.

2) Schuster 116.

bildet. Der menschliche Organismus ist aus diesen beiden Elementen so zusammengesetzt, dass der Leib der Erde, die Seele der feuerartigen Luft entspricht und sich aus ihr bildet. Ja um den thatsächlich gegebenen Dualismus des menschlichen Wesens zu erklären, scheint Heraklit eigens diese Scheidung in der Fortentwicklung des Meeres vorgenommen zu haben. Denn wenn ihm jener feurige Hauch ausserdem noch zur Bildung der Gestirne dient, so besteht darüber kein Zweifel, dass er auch diese für beseelte Wesen gehalten wissen will [1]). Das mechanische Band nun, durch welches die Vermittelung zwischen der äussern Welt und dem seelischen Innern hergestellt wird, ist die Athmung. Ist doch (ganz altionisch) der Grundstoff der Welt, das Feuer, seinem Wesen nach die unmittelbare Einheit von Physischem und Geistigem; das „Feuer" ist als solches bei Heraklit vernünftig [2]), der Mensch, der den Gluthauch oder die warme Luft (wesentlich durch die Athmung) in sich aufnimmt, hat sonach an der gleichen Vernünftigkeit und Beseelung Antheil. Je ungestörter diese Communication zwischen dem Innern und Aeussern stattfindet, um so vollkommener ist die Seele [3]). Es wird uns berichtet [4]), dass Heraklit zwei Arten von Verdunstungen sowohl der Erde als des Meeres unterschieden habe, nämlich einerseits helle und reine, andrerseits dunkle, und dass nach seiner Meinung die erstere dem Feuer zur Nahrung diente, die andere dem Feuchten. Unter dem Feuer ist hier natürlich dasjenige verstanden, welches noch innerhalb der Vielheit der gestalteten Welt sich vorfindet. Dass hierzu für Heraklit nun auch die Seele gehörte und dass sie auf Grund eben dieser ihrer Entstehung wesentlich die Qualität feuriger Luft besitzt, schliessen wir weiter aus einer Angabe des Aristoteles [5]), nach Heraklit sei die Seele

1) Schuster 118.

2) ebd. 160.

3) Zeller 576, Anm. 4.

4) Diog. L. IX, 9.

5) Ar. de an. I, 2. 405 a 26. Vgl. auch das *νεφέλης δίκην σωματοποιουμένην* b. Clem. Al. Paed. II, 184 Pott.

Princip (ἀρχή), nämlich sofern sie aus einer Auftrocknung oder trocknen Verdunstung (ἀναθυμίασις) bestehe; in dieser Eigenschaft sei sie zugleich das Unkörperlichste und immer Bewegte.

Wie bei den ältesten Ioniern ist somit auch bei Heraklit die Grundeigenthümlichkeit des physischen Weltprocesses zugleich die des Seelischen [1]). Ganz in Uebereinstimmung damit ist nun weiter bei ihm das allgemeine Gesetz ihrer Zustände dasselbe wie das Gesetz des Wechsels im Weltall. Wie das Feuer im Weltprocess eine Reihe von Umbildungen durchläuft, denen entsprechend nach Heraklit jedenfalls auch seine ursprüngliche Geistigkeit und Vernünftigkeit ihre verschiedenen Grade hatte [2]), so unterliegt auch die Seele im Wechselverkehr mit den Dingen Modificationen ihrer Qualität und Vernünftigkeit [3]); je „trockner" (feuriger) sie sich erhält, um so vernünftiger ist sie [4]. Feucht oder nass werden ist für sie gleichbedeutend mit dem Verluste ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit. Die Unvernunft des Betrunknen erklärt Heraklit aus dem Feuchtwerden seiner Seele [4]). Aber auch im Allgemeinen scheint er für den Menschen einen ähnlichen Kreislauf wie für das Universum in Beziehung auf die verschiedenen Stadien der feurigen Qualität und somit der Vernunft angenommen zu haben. Eine seiner Lehren war nämlich [5]), dass im Wachen der Mensch nicht nur durch die Athmung sondern auch durch die Sinnesorgane mit der ihn von aussen umgebenden Vernunft zusammenhänge, im Schlafe aber, wo die Sinne geschlossen sind, nur eben noch durch die Respiration, wie durch eine (übrig gebliebene) „Wurzel". Im Schlaf und Traum habe „jeder seine eigene Welt" [6]); beim Erwachen aber, wenn die Sinne sich öffnen, luge die Seele

---

1) Themist. paraphr. II, 24 Speng.: καὶ γὰρ Ἡράκλειτος δὲ ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν, πῦρ γὰρ καὶ οὗτος.

2) Schuster 159f.

3) Stob. Ecl. I, 906.

4) Schuster 137f.

5) Sext. Emp. math. VII, 129f.

6) Plut. de superst. 3. Schuster 138f.

wie durch „Pförtchen" wieder hinaus und nehme so die umgebende Vernünftigkeit wieder an, gleichwie Kohlen, die man an's Feuer legt, wieder anglühen. Dass dies mehr als ein blosses Gleichniss ist, zeigen Stellen wie die, wo nach Heraklit die Seele wie der Blitz aus der Wolke durch den Körper zuckt [1]), wobei wir doch wohl an ihr Wiederentzünden am umgebenden Feuerhauch zu denken haben, oder wenn es heisst [2]), dass sie wie der Athem aus den Flötenlöchern, so durch die Sinne auf verschiedene Weise hervorschimmert. Sonach findet hier auch für die Seele ein periodisches Zurücksinken von der Stufe des Feuers oder wenigstens der trocknen Luft sowie ein Wiederentzünden derselben statt, ein „Weg nach oben und unten" im Kleinen, ja wir dürfen sogar annehmen, dass Heraklit zwischen Seele, Wasser, Erde ebensogut einen Kreislauf gesetzt habe, wie im Universum zwischen dem Feuer und seinen weiteren Ausgestaltungen. Dafür spricht wenigstens das Fragment: „Den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für das Wasser Tod, Erde zu werden, aus Erde aber wird Wasser, aus Wasser Seele." [3])

Wie sich Heraklit hiernach den Uebergang vom Leben zum Tode des Menschen gedacht habe, darüber fehlen nähere Belege. Deutlicher dagegen tritt bei ihm eine Art von Unsterblichkeitslehre heraus und zwar in augenscheinlichem Zusammenhange mit der eben aufgezeigten Lehre von den Verwandlungsperioden des Feuers und der Seele. Auch der menschliche Organismus ist der Vergänglichkeit unterworfen; aber wie unter diesem Gesetz, so steht er auch unter dem andern, dass der Weg nach unten sich aus sich selbst heraus in den nach oben verwandelt, dass die Gegensätze in einander übergehen. Demgemäss entsteht aus dem Tode ein neues Leben; Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind nur die entgegengesetzten Zustände desselben Wesens, an welchem sonach ein stetiger Rollentausch vor sich geht. In demselben Sinne

1) Plut. Rom. 28.
2) Tert. de an. 14.
3) Zeller 539, 2.

wie Wachen und Schlafen ist auch Leben und Tod ein und dasselbe; wie einer aus demselben Thone Gestalten bilden und wieder zu andern umbilden kann, so hat auch die Natur aus demselben Stoffe erst unsere Vorfahren und ihre Nachkommen, dann uns selbst gebildet u. s. f., und der ununterbrochene Strom des Werdens wird auch in dieser Beziehung nie still stehen [1]). Und zwar ist nicht blos das Bestehen der Gattung durch diese Verhältnisse verbürgt; auch die Fortdauer des Einzelnen liegt in der Consequenz des heraklitischen Systems. Wahres Sein und Leben ist nach ihm nur in der Veränderung, nur in ihr somit schliesslich wahre Befriedigung; nur in dem geschilderten Kreislaufe kann daher die Seele sich wohl fühlen. Deshalb will Heraklit Geburt und Tod beides als Ruhepunkte für sie angesehen wissen, durch die sie die Lust der Veränderung zu geniessen bekommt. Sie muss demnach immer wieder in das irdische Leben wiedergeboren werden, um daraus auf's Neue in den Zustand des höhern Göttlichen (wahrscheinlich verstand er darunter den Uebergang in einen reineren Zustand des Feuers) einzutreten [5].

In diesem Sinne verstehen wir es, wenn Heraklit sagt, dass „die Menschen nach ihrer Geburt leben und dann sterben sollen oder vielmehr Ruhe finden, und dass sie Kinder zu demselben Loose zurücklassen“ (Fr. 86), ferner dass Leben und Sterben sowohl in unserm Leben ist als in unserm Tode, sofern ja das irdische Leben doch zugleich ein Todtsein ist in Hinsicht auf das vorausgegangene Höhere und umgekehrt [2]). Da ferner nach Heraklit das reinere Feuer, aus welchem sich die Seele bei der Geburt erst in die Leiblichkeit herabsenkt, göttlicher Natur ist, so kann Heraklit recht wohl von den Gestorbenen im obigen Sinne als von Göttern, jedoch in der Bedeutung sterblicher Götter oder unsterblicher Menschen gesprochen haben (Götter zwar, aber als solche sterblich — unsterblich zwar, aber als Menschen, sofern ihr göttlicher Zustand eben nicht dauernd, sondern periodisch ist). Unter dieser Voraussetzung ist es

---

1) Plut. cons. ad Apoll. 10.

2) Ritter u. Pr. 38. Bywater zu fr. 67.

dann aber nur ein in seiner eigenthümlichen Sprachweise gegebener Ausdruck für den Kreislauf von Leben und Tod, wenn wir bei ihm lesen: „Unsterblich sind die Sterblichen, sterblich die Unsterblichen, ihr Leben bedeutet den Tod jener und ihr Todeszustand wieder das Leben jener“ [1]); d. h. mit dem Tode des irdischen Menschen tritt der Zustand der Unsterblichkeit ein, für den es aber auch wieder einen Tod giebt, nämlich den Wiedereintritt in das irdische Leben (die Geburt). Damit mögen dann auch in Zusammenhang gestanden haben die Fragmente, welche aussagen, dass dem Menschen nach dem Tode Unerwartetes bevorsteht [2]), sowie dass die rühmlich Gefallenen von Seiten der Götter Ehrenvolles zu erwarten haben; ferner diejenigen schwachen Spuren der Ueberlieferung, in denen Heraklit von Dämonen und Wächtern der Lebenden redet [3]).

Im Allgemeinen, darf man sagen, sind für den Ephesier die Wandlungen des Feuers auch die der (Welt-)Seele; beider Pfad und Weg ist sonach ein und derselbe; daraus folgt dann, dass eine erschöpfende Erkenntniss der Seele das vollständige Erkennen der Welt voraussetzt. In dem Lichte dieser Auffassung steht vielleicht diejenige psychologische Sentenz Heraklit's, die bisher noch von allen Erklärern verschieden ausgelegt wurde: „Wenn du der Seele nachspürst — die wirst du schwerlich auffinden, auch wenn du jeden Pfad abgehst. So tief ist das Versteck, worin sie sich aufhält.“ [4])

Bei Heraklit liegt, wie man sieht, der erste eigenthümliche und in seiner Weise scharfsinnige Versuch vor, eine psychologische Grundansicht in eingehender Weise aus der metaphysischen Weltanschauung abzuleiten. Die Seele bezeichnet, wie auch der Leib, eine bestimmte Stufe in dem

---

1) *Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* fr. 67.

2) Fr. 122.

3) Fr. 123.

4) Fr. 71: *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει).*

dynamischen Entwicklungsprocesse des „Feuers“. Der Monismus dieser Anschauung ist streng durchgeführt in Bestimmungen wie die dass Seele und Leib beide während des Lebens dem „ewigen Flusse“ unterliegen, sowie dass sie nach Ablauf desselben wieder in die Stoffwandlungen des Weges nach oben und unten hineingezogen werden. Mit bemerkenswerther Klarheit wird nun aber der empirisch vorliegende Dualismus des Leiblichen und Seelischen aus der monistischen Grundansicht heraus motivirt. Leib und Seele sind eben verschiedene und nicht gleichwerthige Stufen der Entwickelung des Feuers; daher steht die Seele auch in ihrer Verbindung mit dem Leibe dem Urprincip näher. Das Doppelantlitz des heraklitischen Systems tritt sonach auch hier zu Tage: es ist monistisch, wie die vorangehenden; indem es aber diesen gegenüber der Nothwendigkeit Rechnung trägt, den erscheinenden Dualismus auch in der kosmologischen Construction des Seienden eingehender zu begründen, gewinnt seine Psychologie in der Ausführung des Einzelnen ein dualistisches Gepräge und bezeichnet so, wie schon das heraklitische Princip im Allgemeinen (s. o. S. 40) einen Uebergang.

Die entschiedene Umgestaltung des alten ionischen Hylozoismus zum ausgeprägten Dualismus vollzieht sich in dem Denken des Empedokles aus Agrigent (c. 450). Wie dieser seiner Persönlichkeit nach als Arzt, Naturforscher, zugleich aber als Weihepriester und Wunderthäter in dem Culturleben seiner Zeit eine bedeutende Rolle spielt, so finden sich auch in seiner Lehre, und zwar auf dem Grunde des überlieferten Gedankens der Weltentwicklung aus einem stofflichen Substrate, die Einwirkungen nicht nur des eleatischen Gedankens von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins, sondern auch einer eingehenden wissenschaftlichen Naturbetrachtung sowie der durch Vermittelung der Pythagoreer überkommenen orphischen Ansichten von den Wanderungen der Seele und ihrer Bestimmung für ein besseres Dasein. Im Allgemeinen ist die Welt für Empedokles, was sie für Heraklit war: ein zwischen zwei extremen Zuständen hin- und hergehender Entwicklungsprocess, in welchem der unsern Sinnen vorliegende

Zusammenhang der Erscheinungen einen bestimmten Uebergangszustand darstellt. Aber den Process selbst führt Empedokles, der Naturforscher, auf eine Vielheit bestimmter bleibender Bedingungen zurück und hat damit zugleich den ionischen Gedanken eines wirklichen qualitativen Anderswerden des ursprünglichen Seienden bei Seite geschoben zu Gunsten des andern, dass aller Schein des Werdens und der Veränderung im Grunde nur die verschiedene räumliche Verbindung und Trennung bestimmter ungewordener und unvergänglicher Substanzen sei. Damit vollzieht sich weiter die wirkliche Loslösung des Stoffes von der bewegenden Kraft und die Frage nach dem letzten Grunde des Werdens, auf die Heraklit am Ende doch die Antwort schuldig geblieben war [1]), erhält eine solche in dem Hinweise auf das Verhältniss einer Vielheit ursprünglicher Stoffe zu ebenso ursprünglichen Kräften. Kraft und Stoff sind bei Empedokles nicht mehr wie bei Heraklit verschiedene „Momente" eines und desselben Substrates der Entwickelung in ungeschiedener Einheit und einer nur begrifflichen Unterscheidbarkeit; sondern sie sind reale Factoren innerhalb eines physikalischen Gestaltungsprocesses. Der Stoff zerlegt sich dem Empedokles in die bekannten vier „Elemente" (die er vielleicht zuerst als solche unterschied und aufstellte), die Kraft dagegen steht neben diesen als die Wirkung der Attraction und Repulsion, von ihm selbst in seiner anschaulichen Sprache als Liebe und Streit bezeichnet (*φιλία* und *νεῖκος*). Aus dem uranfänglichen Zustande des Sphairos, in welchem die Welt ein kugelförmiges und unbewegtes Ineinander aller Stoffe ohne jede Sonderung des Einzelnen ausmacht, entwickelt sich unter der Wirksamkeit des Streites die Trennung des Geeinten, die das gesonderte Hervortreten der Elemente und im steten Fortgange dieser Bewegung die Bildung der Einzelwesen bedingt, weiter aber durch die Wirksamkeit der Liebe eine Bewegung des Getrennten nach der Wiedervereinigung hin, wodurch die letztere allmälig herbeigeführt und somit die ungeschiedene Einheit

1) Zeller I^3, 600.

des Sphairos wiederhergestellt wird, nach deren Erreichung der entgegengesetzte Process auf's Neue beginnt. Entstehen und Vergehen sind hiernach wesentlich Mischung und Entmischung der Elementartheile. Eine Frucht dieses Processes sind nun auch die organischen Wesen. Zuerst, und zwar noch vor der Entstehung der Sonne, erwachsen die Pflanzen, gleichsam embryonische Gebilde, aus dem Schooss der Erde [1]), hierauf unter Wirksamkeit der Sonnenwärme die Thiere, zunächst durch Urzeugung aus kleineren Theilen sich bildend, wie dieselben zufolge der anziehenden Kraft der „Liebe“ zufällig aneinander gerathen, um erst allmälig nach Wiederuntergang der nicht lebensfähigen Gebilde sich selbständig zu entwickeln und dann durch organische Zeugung sich fortzupflanzen [2]). Unter ihnen entsteht auch der Mensch, der ursprünglich als ungegliedertes Ganzes (Erde und Wasser) aus der Erde hervorgewachsen ist [3]). Das Organische entsteht aus dem Unorganischen durch Anpassung und Ueberleben des Zweckmässigen [4]).

Von der Seele scheint Empedokles in dem ganzen Zusammenhange dieser physikalischen Theorie überhaupt nicht gesprochen zu haben. Aus dem Gebiete des Psychologischen finden sich innerhalb derselben nur einzelne seelische Thätigkeiten, hauptsächlich aus dem Bereiche des Erkennens, herausgehoben, aber keine Andeutung, die auf eine Ableitung der Seele als eines vom Leibe Unterschiedenen hinwiese. Wie Empedokles alles in der Welt auf Mischung der Elemente zurückführt, so besteht auch die Denkthätigkeit, wie überhaupt die geistige Eigenthümlichkeit des Menschen in der entsprechenden Mischung und zwar vorzüglich des Blutes [5]). Wenn wir weiter bei ihm Andeutungen finden, die auf die Annahme einer Allbeseelung der Welt schliessen lassen, so tritt auch da nicht eigentlich die Seele als Theil des Orga-

1) Plac. phil. V, 26.
2) Emped. ed. Stein v. 244f. (307 Mull.) Ar. phys. II, 8.
3) v. 265f. St. (321 Mull.)
4) Zeller 643, Anm. 4.
5) v. 327f. (372.) Theophr. de sens. 10f.

nismus sondern der einzelne Seelenzustand in dem Sinne einer Function des Organischen hervor; es handelt sich da um bestimmte psychische Erscheinungen wie Empfindung, Begehren u. dgl. auch bei den Pflanzen [1]). Während sonach alle seelischen Thätigkeiten, soweit sie sich ihm zur Betrachtung darbieten, an die Mischung der körperlichen Stoffe im Organismus gebunden sind, hält Empedokles andrerseits im Zusammenhange seines religiösen Gedankenkreises die Vorstellung einer vom Körper wesentlich verschiedenen Seele durchaus fest [2]). Hier weiss er nun über Entstehung und weitere Entwickelung des Seelenlebens, freilich ausschliesslich im Tone des Propheten, mancherlei zu verkünden, was wir nicht umhin können, gleichfalls als seine wirkliche Ueberzeugung gelten zu lassen. Die Kehrseite jener durchaus naturalistischen Durchführung der Seelenfunctionen liegt nämlich bei ihm in dem Umstande, dass er wie Heraklit in und mit dem physikalischen Processe zugleich ein Geistiges setzt, wie er sich denn auch Anziehung und Abstossung nicht lediglich allegorisch als Liebe und Streit sondern zugleich mit ihnen (so gut wie Heraklit mit seinem Zeus u. dgl.) ein Göttliches als das dem Stoffe innewohnende Lebensgesetz und überhaupt die Welt als vom göttlichen Geiste durchwaltet gedacht hat [3]). So sind ihm denn auch die vier Elemente Götter [4]). Wenn er nun hierbei auch gewiss die geläufigen Götternamen nur auf die Ergebnisse seiner Erkenntniss anwendet und so den Zusammenhang mit dem Volksglauben rein äusserlich herstellt, so hätte er dies doch überhaupt nicht thun können, wenn sich ihm nicht, so gut wie dem Heraklit, das Ganze der Welt in einen lebendigen Process aufgelöst hätte, in welchem auch alles Physische als

1) v. 231 (298.) [Ar.] de plant. I, 1. 815a 15f. b17 (*φρόνησις, ἐπιθυμία, αἰσθάνεσθαι, λυπεῖσθαι, ἥδεσθαι*). Dass der Verfasser jener Schrift sich in der Kritik des Empedokles von seinem eigenen Standpunkte aus des Ausdrucks *ψυχή* bedient, beweist nichts gegen die betr. Thatsache.

2) Vgl. Plut. de exil. 17 (III, 447 Wytt.).

3) v. 350f. (395.)

4) Krische, Die theol. Lehren etc. 124.

solches schon als wesentlich seelisch (geistig) gesetzt war [1]). Dieses noch hylozoistische Element seiner Auffassung zeigt sich besonders in dem was er über das Feuer zu sagen weiss, welches er den übrigen Elementen als das Vorzüglichere gegenüberstellt [2]) und auf dessen Wirksamkeit er nicht nur Leben überhaupt sondern auch edleres Wesen und höhere Einsicht zurückführt [6].

Es bleibt dunkel, wie sich Empedokles das Verhältniss der Einzelseelen zu diesem geistigen Grunde der Welt vorgestellt habe; er widerspricht der Ansicht, dass die Menschen vor ihrer Entstehung aus den Elementen und nach ihrer Auflösung in dieselben „nichts" seien [3]); er begnügt sich aber allem Anschein nach in der Erörterung dieser Frage mit orphischen und pythagoreischen Mythen. Er unterscheidet mehrere Arten beseelter Wesen: langlebende „Götter", Dämonen und Menschen [4]). Das Seelenleben im irdischen Leibe ist ihm eine Flucht von dem beseligenden Urquell; auch lehrt er die Seelenwanderung als einen Läuterungsprocess der Geister, sowie eine mit demselben verbundene Vergeltung [5]). Ganz ausserhalb seines eigentlichen zusammenhängenden Systems können indess diese Lehren kaum gestanden haben und an Spuren eines beabsichtigten Zusammenhangs fehlt es in der That nicht. Der Sphairos ist dem Empedokles nicht bloss ein Zustand vollständiger Mischung sondern zugleich ein „seliger Gott"; göttliche Wesen sind ausser den Elementen auch Liebe und Streit; jene heisst Aphrodite, dieser Ares [6]). Die vom Urquell des Lebens flüchtig gewordenen Seelen haben zwar die Möglichkeit, durch Weihen und Reinigungen in den

1) Karsten, Empedokl. etc. 505. So verstand ihn auch Sext. Empir. Math. IX, 127.

2) S. Brandis, Handbuch der Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie I, 204.

3) v. 51 f. (116.)

4) Karsten, ebd. 507.

5) Brandis I, 229 f.

6) Ritter u. Pr. 94.

Zustand göttlicher Seligkeit einst zurückzugelangen [1]; zunächst aber unterliegen sie dem „Streit", d. h. sie werden in den Process der Entwickelung hineingezogen (v. 381 f.). An dieser Stelle seines Lehrgedichts ist der Zusammenhang beider Seiten seiner Weltanschauung am deutlichsten. Das Auseinandergehen des göttlichen Sphairos in eine Welt der Vielheit und des Werdens scheint ihm mit dem Abfall der Seelen gleich bedingt gewesen zu sein, so dass wir in Analogie damit die Rückkehr der Welt zur Einheit des Sphairos als die Erlösung der letzteren von der Last der Wanderung werden aufzufassen haben, sowie als die Rückkehr des Göttlichen aus dem „Anderssein" zum „An und für sich Sein" [2]. Mit dieser Allgeistigkeit der Natur stimmt es denn auch sehr wohl, dass für die Seelenwanderung bei Empedokles auch die Pflanzen in Betracht kommen [3]. Und mit ihr steht dann schliesslich auch die oben erwähnte Lehre, dass Denken und überhaupt die seelischen Functionen durch die Mischung körperlicher Stoffe bedingt seien, nicht in dem Widerspruch, den man wohl darin gefunden hat [4]. Denn dem Empedokles scheint überhaupt nie ein Seelisches rein für sich zu existiren. Im Zustande der Seligkeit z. B. sind ihm die Seelen glückliche Dämonen (beseelte Wesen) [5]. Wenn aber einmal feststeht, dass keine Gattung lebender Wesen vom Körperlichen frei und ledig ist, so kann immerhin weiter gelten, dass das Denken an die Beschaffenheit der Stoffe des Leibes geknüpft ist, und dennoch die Seele als Princip des Lebens gesetzt werden, sofern sie ihre Functionen nun eben vermittelst der Beschaffenheit des Stoffes ausübt, dessen Leben sie bedingt [7].

Bei Empedokles erkennt man die Tendenz, das Weltganze und sein Werden als ein Product der Factoren Stoff und Kraft aufzufassen und so eine vielheitliche Metaphysik zu

---

1) Karsten 515.
2) Petersen, Philol.-hist. Stud. 30 f.
3) Karsten 510.
4) Ebd.
5) Ebd. 509.

begründen. So kräftig aber der Anlauf ist, den er nach diesem Ziele hin nimmt, so wenig kommt er im Grunde los von dem ionischen Pantheismus, wobei nun freilich diese Grundlage seines Systems in ziemlich starken Widerspruch tritt zu der versuchten rein naturalistischen Ausführung. Den Ioniern (mit Einschluss von Heraklit) war der Gedanke von dem in der Materie waltenden Leben hinreichend erschienen, um beide Seiten der menschlichen Erscheinung als Entwicklungsproduct aus seinen verschiedenen Umgestaltungen hervorgehen zu lassen; nur das Gesetz, nach welchem die Folge dieser Wandlungen sich vollzog, hatte Heraklit genauer zu bestimmen gesucht. Indem aber Empedokles ausdrücklich eine Vielheit unter sich verschiedener Stoffe und neben ihnen eine solche von Kräften für nöthig zum Begreifen der Veränderung erklärte, hatte er damit schon den alten Grundgedanken beseitigt und an der Stelle des keimartig aus sich selbst quellenden Lebens der Welt mit Bewusstsein eine Mechanik von Stoff und Kraft eingeführt. Der Gedanke des ursprünglichen Lebens war ersetzt durch den andern der Wechselwirkung zwischen jenen beiden Factoren, und wenn nun auch in der Ausführung der Kosmologie und besonders in der Ausdrucksweise der Darstellung die ursprüngliche Göttlichkeit und Geistigkeit der Natur an allen Punkten vorausgesetzt war, so war sie angesichts jenes mechanischen Apparats doch nicht mehr die unumgängliche Bedingung für die Entstehung der individuellen Gestaltungen. Letzteres um so weniger als Empedokles sich den Nachweis der Nothwendigkeit, aus welcher heraus sich die Gottheit zum Zwecke ihrer Selbstentfaltung jener Vierheit und Zweiheit von Stoffen und Kräften als ihrer Werkzeuge bedienen musste, so viel wir sehen, gänzlich erlassen hatte. Jene Factoren sind bei ihm nur empirisch aufgenommene Klassenbegriffe, die zu dem göttlichen Grunde der Welt hinzutreten, ohne aus der Beschaffenheit seines Wesens abgeleitet zu sein. Den Versuch also liess seine Anschauung noch übrig, ja sie fordert ihn so zu sagen heraus, die Erklärung des Gegebenen rein und allein auf ein bestimmtes Verhalten von Stoff und Kraft zurückzuführen und auf jene geistige

Auffassung des Weltgrundes, die ohne innere systematische Nöthigung daneben herging, von vorn herein zu verzichten. Dieser Versuch liegt nun vor in dem rein materialistischen Atomismus des Leucipp und Demokrit.

Was die Stifter desselben betrifft, so hat der ältere (Leukippos, c. 500 v. Chr.) schwerlich schon auf Empedokles Rücksicht nehmen können; dagegen hat die von ihm begründete Anschauung nach Aristoteles Bericht sich aus einer naturalistischen Ausdeutung und Umgestaltung des eleatischen Grundgedankens entwickelt. Mit diesem theilt nämlich die Atomistik die Ansicht von der Unveränderlichkeit des hinter der Erscheinung liegenden eigentlichen Seienden; da ihr aber die Veränderung und überhaupt die Natur keineswegs dabei, wie es bei jener der Fall ist, das Nicht-Reale bedeutet, so versucht sie die Ableitung derselben aus einem constanten Grunde dadurch zu gewinnen, dass sie die Realität des Leeren nicht, wie Parmenides, leugnet, sondern den leeren Raum für einen dem sinnlich-greifbaren Vollen und Materiellen gleichberechtigten Factor erklärt [1]. Leucipp's Schüler Demokritos aber steht auf dem Grunde seiner sehr bedeutenden naturwissenschaftlichen Beobachtungen nicht nur schon dem entschiedenen Dualismus von Geist und Materie, wie er sich bei Anaxagoras findet, sondern ebenso der Halbheit und Verschwommenheit der empedokleischen Anschauung gegenüber.

Das Volle und das Leere und mit ihnen die ursprüngliche Bewegung sind die Principien des demokritischen Atomismus. Jenes besteht ihm aus der unendlichen Vielheit von ausserordentlich kleinen, qualitativ unbestimmten Körpern, den Atomen, die untheilbar sind und untereinander nur mathematisch nach Gestalt, Lage und Anordnung, nicht aber qualitativ unterschieden; dieses, das Leere (der Raum), bietet die Möglichkeit der Bewegung, welche selbst mit den Atomen von Ewigkeit her ist und vermittelst deren die letzteren die Möglichkeit verschiedener und wechselnder Gruppirungen und Zusammenhänge, namentlich auch in Bezug auf die Dichtig-

1) Zeller 691 f.

keit des Gefüges der so entstehenden Dinge erlangen. Auf Grund dieser Elementarverhältnisse geschieht in der Welt alles mit mathematischer Nothwendigkeit [1]) unter Ausschliessung des Zufalls, wenn auch nicht (wenigstens nicht ausdrücklich) der Teleologie [2]).

Von seinen Vorgängern unterscheidet sich Demokrit hauptsächlich durch die Entschiedenheit, mit der er von einem geistigen Grunde des Werdens absieht; in der Ableitung des concreten Verhältnisses freilich, in welchem bei ihm Leib und Seele zu einander stehen, ist er im Wesentlichen den Früheren um nichts voraus. Die Seele ist hier wie dort verschieden vom Körper, aber gleich diesem aus einer bestimmten Combination oder Entwicklungsstufe des Stoffes abzuleiten. Ihre Bildung beruht bei Demokrit auf denjenigen Atomen, aus welchen auch das Feuer besteht, und zwar sind das die welche vor den andern sich durch Feinheit, Glätte und Rundung, und deswegen auch durch besondere Beweglichkeit sowie durch die Fähigkeit, andere zu bewegen, auszeichnen [3]). Zwischen je zwei Körperatomen denkt sich Demokrit je ein solches Seelenatom eingefügt [4]). Dass die Seele trotz ihrer materiellen Beschaffenheit nicht sinnlich wahrgenommen wird, soll sich aus der Kleinheit und Feinheit ihrer Atome erklären [5]). Ihre ursprüngliche Vereinigung mit dem Körper wird Demokrit wie alles Andre sich als ein aus dem Fall und gegenseitigen Anprall der Atome mit Nothwendigkeit hervorgehendes Ereigniss gedacht haben [6]). Da der feuerartige Seelenstoff ursprünglich mit den anderen Atomen zugleich gegeben ist und die Erhaltung der Seele im Körper

---

1) Für die sich bei Demokrit die Ausdrücke *λόγος* und *ἀνάγκη* finden. Stob. ecl. I, 160. Heinze, Logos 58.

2) A. Lange, Geschichte des Materialismus I², 22.

3) Belege bei Krische a. a. O. 158.

4) Lucr. III, 370.

5) Themist. paraphr. II, 16 Speng.

6) Stob. ecl. I, 900: *ἀπὸ τῶν ἀπείρων ἀτόμων κατὰ συντυχίαν συνερχομένων συνίστασθαι τὰς ψυχάς.* Heimsöth, Democriti de an. doctr. 2f.

auf dem beständigen Zuflusse neuer Atome beruht, so ist Beseelung in dem Sinne des Vorhandenseins solcher eigenthümlich beschaffenen Atome unter der Menge der übrigen für die ganze Welt anzunehmen. Das Geistige ist daher, wie Zeller (735) mit Recht bemerkt, dem Demokrit nicht die Macht über den gesammten Stoff, nicht weltbildende Kraft, sondern nur ein Theil des Stoffes, ein bevorzugter Stoff neben andern. Dem entspricht denn auch dasjenige was wir hier an Stelle der Götter finden: nicht ewige und im wahren Sinne geistige Wesen, sondern menschenähnliche Gestaltungen von übermenschlicher Grösse, nicht unvergänglich sondern nur schwervergänglich, die wie alle andern Dinge dem Menschen durch Bilder, die sich von ihnen ablösen (s. u.) sichtbar werden, im Wesentlichen aber ebenfalls aus Atomen bestehend zu denken sind [1]. Es ist nach alledem auch für Demokrit kein Grund vorhanden, irgend einem Dinge in der Welt einen gewissen Grad von Beseelung abzusprechen, für seine Anschauung um so weniger als ein generischer Unterschied zwischen Physischem und Geistigem hier erst recht nicht besteht. Darum haben für ihn auch die Pflanzen eine Seele und einen gewissen Grad von Erkenntniss [2] und sogar der Leichnam hat noch einen Rest von Beseelung und Empfindung [3]. Die Erhaltung des Lebens beruht hiernach auf dem ungehinderten Zufluss von Seelenatomen. Der Regulator für denselben ist die Athmung. Da nämlich die Seele durch den Körper nicht absolut eingeschlossen ist, sondern der Wechselwirkung mit der Aussenwelt unterliegt, so ist es unvermeidlich, dass sie beständig von ihren Atomen wieder an diese abgiebt. Die umgebende Luft drückt dieselben, wie Demokrit sagt (jedenfalls wegen ihrer grossen Feinheit und Beweglichkeit), aus dem Körper heraus. Eine „Hilfe“ erhält aber der Lebensprocess dabei durch das Einathmen, welches nicht nur

---

1) Sext. math. IX, 19. Krische 145f. Zeller 756f.

2) [Ar.] de plant. I, 1. 815b 16.

3) Zeller 734, Anm. 3.

aus der Luft neue Lebensatome dem Organismus zuführt [1]) sondern durch deren Einströmen auch das Entweichen der schon vorhandenen wenigstens theilweise verhindert [2]). Der Tod, in welchem für Demokrit mit dem Leibe auch die Seele vergeht (Plac. phil. IV, 7), besteht folgerichtig darin dass jenes Entweichen keine Gegenwirkung mehr findet, ein Umstand, für den jedoch Demokrit, wie Aristoteles (de resp. 4) berichtet, keinen Grund angeführt hat.

So die principiellen psychologischen Bestimmungen des ersten griechischen Systems des Materialismus. Hervorgegangen sind sie, wie leicht ersichtlich, aus der Unzulänglichkeit des alten (hylozoistischen) Monismus für eine einheitlich durchgeführte Erklärung der Welt und der Dinge. Der Gedanke einer Evolution von Uebergängen des göttlichen Wesens aus einer Qualität in die andere, um daraus das Wesen der Erscheinungen zu begreifen, war selbst unter Zuhilfenahme von Factoren wie Verdünnung und Verdichtung für die Erklärung des concreten Einzelnen nicht ausreichend gewesen und musste auf die Dauer auch aus dem Grunde besonders unzulänglich erscheinen, weil das speculative Interesse jener Zeiten sich vorwiegend in allgemeinen kosmologischen Constructionen befriedigte, die ihrer Natur nach eine ausreichende mechanische Ableitung des Einzelnen aus dem Wesen des Ganzen vermissen liess. Bei Empedokles macht nun das Denken den ersten Versuch, von jener Erklärungsweise in die einer Ableitung aus mechanischen Factoren (Stoff und Kraft) überzuleiten, ohne indess von der Grundanschauung eines sich selbst entwickelnden einheitlichen Princips los und über den Widerspruch einer zugleich spiritualistischen und naturalistischen Auffassung der Dinge hinwegzukommen. Der Atomismus wiederholt diesen Versuch mit besserem Erfolg, indem er den lebendigen Urgrund der Welt gänzlich bei Seite setzt, und unternimmt es, consequent auch das Seelische aus ersten Stoffen und der Kraft der Bewegung abzuleiten. Er stellt daher die eine der beiden Möglichkeiten

---

1) Themist. a. a. O. Philop. ad Ar. de an. (1535) fol. 18a.

2) Ar. de an. I, 2. 404a 14; de resp. 4. 472a 9.

dar, zu denen sich der ursprüngliche Monismus von den noch im unreflectirten Bewusstsein beisammen liegenden Problemen heraus weiterbilden konnte: er sucht die widerspruchsfreie Erklärung des Werdens aus bedingenden mechanischen Factoren der Entwickelung. Somit erscheint das erste Auftreten des Materialismus als eine nothwendige Consequenz der Unzulänglichkeit des monistischen Grundgedankens in seiner ersten Ausgestaltung. In dieser freilich lagen zugleich die Keime zu einer andern Weltanschauung, einem entschiedenen Dualismus von Geist und Körper, welcher der Eigenartigkeit des Geistigen neben dem Sinnlichen ernstlich gerecht zu werden suchte; einen solchen finden wir in der That gleichfalls bei den Griechen durch mehrere Uebergänge hindurch scharf herausgebildet und haben deren Verlauf zunächst darzustellen. Erst einer viel späteren Zeit war es vorbehalten, den uralten monistischen Gedanken in einer haltbareren Gestalt wieder in's Leben zu rufen und zwar auf Grund nicht nur der Errungenschaften von Seiten der vermehrten äussern und innern Erfahrung, sondern auch auf Grund der Klärung und Wandelung der verschiedenen möglichen Auffassungsweisen, welche einerseits die monistisch - materialistische, andrerseits die dualistisch - spiritualistische Anschauung überhaupt in sich trugen.

II. Den bisher betrachteten systematischen Ausbildungen des monistischen wie des dualistischen Gedankens ist bei aller sonstigen Verschiedenheit der Principien und Einzelerklärungen dennoch in der psychologischen Auffassung Eins gemeinsam: ihnen allen ist die Seele ein Product der Factoren, aus denen die Welt im Ganzen wie im Einzelnen sich bildet. Das Seelische ist überall ein Theil des Physischen; es entsteht in und mit dem Körper als ein bevorzugter Theil desselben. Im Gegensatze dazu können wir für die neue Reihe von Ansichten, mit der wir im Folgenden zu beginnen haben, als den gemeinsamen Grundgedanken, der sie von den vorigen unterscheidet, dessen aber das Denken freilich auch erst nach und nach in völliger Klarheit sich bewusst wird, Folgendes aufstellen: der Grund der Welt wird hier nicht als ein Physisch-Seelisches

sondern als ein Geistiges gedacht, welches letztere die Welt nicht wie ein materieller Urgrund in bestimmten Entwicklungsphasen aus sich selbst entlässt, sondern sie sich gegenüber aus bestimmten gegensätzlichen Factoren ordnet und diese reale Ordnung als eine ideale im Geiste des erkennenden Subjects wiederholt; alles daher, was die Dinge als ihre Wahrheit und Wirklichkeit dem erkennenden Geiste darbieten, kann für diesen nur dadurch Gegenstand der Erkenntniss sein und geworden sein, dass das Geistige ursprünglich als selbständiger Factor neben der Materie wirksam gewesen ist. In jener ersten Reihe giebt es diesem Unterschiede gemäss überhaupt kein Geistiges sondern nur ein Seelisches neben und aus dem Physischen; in dieser zweiten wird man von vorn herein das Geistige vor und ausser dem Physischen zu treffen erwarten können und das besondere Interesse, mit dem jene das Seelische noch besonders als ein Moment der Entwickelung, also in seiner secundären Stellung, aufzuweisen bestrebt sind, wird für diese andere Auffassung von Anfang an nicht in gleicher Stärke vorhanden sein. Dieser neue Standpunkt nun ist gegeben mit dem Denken der pythagoreischen und der eleatischen Schule; am schärfsten herausgebildet erscheint er bei Anaxagoras, wo er aber zugleich eine Vermittelung mit der früheren Kosmologie und Lehre von der Materie herzustellen versucht, deren Ergebniss ein weiterer Fortschritt in der Ausbildung des Dualismus ist. Als das Uebergangsglied zwischen beiden Auffassungen kann die empedokleische Lehre betrachtet werden, sofern in ihr die Ueberzeugung von der Priorität des Geistigen vor dem Physischen unleugbar zum Ausdruck kommt, jedoch nicht in der Weise, dass sie auf den systematischen Gedankengang einen andern als nur vorübergehenden und gelegentlichen Einfluss erhielte.

Den Hauptgegenstand des eleatischen Denkens bildete der Begriff des Seins, aus dessen Inhalt man in rein logischer Consequenz und ohne jede Anlehnung an den der Anschauung eine Summe von Bestimmungen über das Wesen des Seienden zu gewinnen suchte, welche Anspruch erheben konnte, jeder sonstigen vermeintlichen Erkenntniss gegenüber

in sich selbst die Bürgschaft ihrer Richtigkeit zu haben. Demzufolge setzte Parmenides das Seiende als streng einheitlich, ewig, mit sich identisch, sowie alles dessen was mit und neben dem Sein ein Nichtsein prädiciren würde, d. h. der Veränderung und des Werdens untheilhaftig. Da die sinnenfällige Welt der Erscheinungen sich als Vielheit, Werden und Bewegung darstellt, alle diese Begriffe aber nicht ohne die Setzung von Unterschieden im Wirklichen, mithin wie er meinte, von Nichtseiendem („blau ist nicht roth u. dgl.“) Giltigkeit erlangen, so sprechen Parmenides und seine Schüler der Welt des Wahrnehmbaren, der Natur überhaupt Wahrheit und Wirklichkeit im eigentlichen Sinne ab und die Letzteren suchen später mit einer subtilen Dialektik jene allgemeinsten Eigenthümlichkeiten derselben als undenkbar und damit zugleich als unwirklich aufzuzeigen. So unreif und unfruchtbar nun auch dieser erste Versuch einer dialektischen Ableitung der Wahrheit aus Begriffen bekanntlich geblieben ist, so tritt doch hier das Denken dem Gegebenen zum ersten Male entschieden mit dem Anspruche des Meisters gegenüber; es will von ihm als dasjenige anerkannt sein, woher jenes in seinem Anspruch auf Wirklichkeit und qualitative Bestimmtheit sein Urtheil zu empfangen habe. Wir finden bei den Eleaten zwar nichts von Bestimmungen über das eigenthümliche Wesen der Seele und ihr Verhältniss zur Materie, wohl aber bei Xenophanes die deutliche und entschiedene Auffassung des Wesens der Gottheit als Gedanke und die unverkennbaren Anfänge der Einsicht, dass die eigenthümliche Thätigkeit des Geistigen gegenüber der Natur ein Selbständiges ist [1]. Wenn ferner Parmenides nicht umhin kann, auf seine dialektischen Erörterungen doch auch eine Naturphilosophie im Stile der oben behandelten physikalischen Denkweise folgen zu lassen, so hat er zugleich bekanntlich am Eingange dieses Theiles seiner Schrift ausdrücklich Protest eingelegt gegen die Meinung, dass man in diesen Ausführungen die eigentliche Wahrheit besitze; er giebt seine Naturphilosophie mit Be-

1) Belege bei Zeller 454, Anm. 2.

wusstsein als den Inhalt trüglicher Meinung, als Hypothese etwa, wie die Naturbetrachtung sich zu gestalten habe, wenn man sich denn doch einmal von dem Standpunkt der Wahrnehmung aus zu einer solchen Construction veranlasst sehe. Unter diesem Vorbehalt bringt er nun in dem bezeichneten Theile auch eine Ableitung des Denkens und Erkennens aus einer Mischung von körperlichen Stoffen (s. u.), ganz ähnlich wie Empedokles, ein Verfahren, das in seiner Eigenthümlichkeit, ja Wunderlichkeit, doch gerade jene andere Ansicht, welche das Geistige zu einem Product der belebten Materie macht, in ihrem Anspruche auf Wahrheit in ganz besonders energischer Weise abzuweisen geeignet ist.

In den Rahmen psychologischer Anschauung bringt sich nun diese Auffassung zuerst bei den Pythagoreern zum Ausdruck, deren ältere Anschauungsweise einer kritischen Sichtung der Ansichten freilich besondere Schwierigkeiten bietet. Der Pythagoreismus ist von Haus aus weniger ein philosophisches System als ein ethisch-diätetischer Verein im Sinne des Dorismus, dem nun allerdings, wie schon Heraklits Ausfall gegen die Vielwisserei des Pythagoras beweist, von Anfang an bestimmte wissenschaftliche Interessen, besonders nach der Seite der Mathematik und Musik innewohnten. Aus dieser zweiten Seite hat sich indess jedenfalls erst allmälig eine eigentliche Speculation herausgebildet; spricht doch Aristoteles immer nur von einzelnen Ansichten dieser und jener „Pythagoreer", nicht von einem System des Pythagoras selbst. Es handelt sich hier somit darum, nicht nur das Neupythagoreische von den vorplatonischen Ansichten der Schule getrennt zu halten sondern auch zu bestimmen, wie weit innerhalb dieser Grenze die Anwendung ging, welche die älteren Pythagoreer von ihren obersten Principien auf das menschliche Wesen machten. (Hierzu wird ausser den echten Bestandtheilen der Fragmente des Philolaus namentlich das in Betracht kommen, was sich aus den platonischen Ansichten als ursprünglich pythagoreisches Eigenthum herausziehen lässt.) [1])

1) Vgl. Porphyr. Vit. Pythag. 53.

Mit der ältesten ethisch-pädagogischen Tendenz des Bundes standen jedenfalls in unmittelbarem Zusammenhang einige psychologische Ansichten, die, wie sie in wesentlich mythischer Form sich geben, so mit der speculativen Zahlenlehre des Systems noch nichts zu thun haben; wohl aber sind sie der orphischen Ueberlieferung nahe verwandt. Die Seele ist ein unsterbliches Wesen, ihr leibliches Leben eine Strafe, der Körper, dessen sie zur Wahrnehmung bedarf, eine Art Grab der Seele (das Soma ein Sema)[1]. Der Mensch ist daher in diesem Leben gleichsam „auf Wache" und darf seinen Posten nicht eigenmächtig verlassen[2]. Nach dem Tode unterliegt die Seele zunächst dem Gericht und hierauf je nach Befinden entweder der Glückseligkeit oder der Unseligkeit, unter Umständen aber auch der Palingenesie im irdischen Leben und damit einer Wanderung durch Menschen und Thierleiber[3]. Möglich übrigens, dass auch die Seligkeit ihnen (wie den Indern) zunächst ein vorübergehender Zustand war, der eine spätere Wiedergeburt im Leiblichen nicht ausschloss; dasselbe konnte von dem Zustande der Unseligkeit gelten[4]. Zu diesem (unsystematischen) Bestande ihrer Lehren dürfen wir vielleicht auch zählen was Aristoteles (De an. I, 2) berichtet, dass manche Pythagoreer die Sonnenstäubchen als Seelen betrachtet hätten; möglicherweise haben wir darin eine Erläuterung zu demjenigen was Diogenes (a. a. O.) aus Alexander Polyhistor von dem Umherschwärmen der Seelen auf der Erde unmittelbar nach dem Tode zu erzählen weiss. Dass in diesen mythischen Gestaltungen sich Varianten finden, ist begreiflich. So tritt neben die Ansicht, dass unheilbar in Schlechtigkeit versunkene Seelen für immer im Tartarus bleiben, eine andre, der zu Folge jede Seele ohne Ausnahme in jeder Weltperiode unter den gleichen

1) Philol. b. Clem. Alex. Strom. III, 433 A. Plat. Gorg. 492 f.

2) Plat. Phaed. 62.

3) Zeller 390, Anm. 3.

4) Vgl. Plat. Gorg. Kap. 81 f. Krische, Ueber Platons Phädrus (Göttingen 1848) 67 f. Diog. L. VIII, 31.

Umständen wieder in das Leben zurückkehre [1]). Der alte Glaube an Dämonen und Heroen steht wie bei Hesiod so auch hier mit dem Unsterblichkeitsglauben in Verbindung; manche andre verwandte Züge mögen sich in Plato's Mythen unter originalen platonischen Erdichtungen noch verbergen.

Von speculativen Ansichten über die Seele ist uns aus dem Zusammenhange des pythagoreischen Systems wenig überliefert. Ohne in dialektische Deductionen über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt einzutreten hatten die älteren Pythagoreer das Bedürfniss, die Erscheinungswelt auf gewisse letzte und zwar mathematische Principien zurückzuführen, deren weiteres Bedingtsein durch Gott sie behaupteten, aber nicht ableiteten. Es lag ihnen nicht wie den Ioniern daran, ein stetiges Ineinanderfliessen der Dinge zu erweisen; sie suchten vielmehr das Wesentliche der angeschauten Dinge durch Reduction auf einen begrifflichen Ausdruck angemessen zu denken und zu bezeichnen. Letzteres leistete ihnen von ihrem mathematischen Verstande aus einzig die Zahl, in deren scharf unterscheidenden und dem Begrifflichen nahestehenden Wesen ein entsprechender gedanklicher Inhalt für die sinnlich-anschauliche Eigenthümlichkeit des einzelnen Dinges gegeben zu sein schien. Die Zahlen selbst sind aber ihrer Natur nach ein Bedingtes; ihre Principien sind das Unbegrenzte und die Grenze (ἄπειρον und πέρας), jenes innerhalb des Zahlgebietes selbst wieder durch das Gerade, diese durch das Ungerade vertreten. Aus ihnen wird zunächst das Eins, aus diesem die übrigen Zahlen als die nur mit dem Gedanken zu erfassenden Formen, welche in die stoffliche Unbestimmtheit Gestaltung und Erkennbarkeit bringen. Das Verhältniss des Begrenzenden und Unbegrenzten innerhalb der Zahlen, und auf Grund deren innerhalb der Dinge bezeichnen die Pythagoreer nach musikalischer Analogie als Harmonie, und kommen in dieser Auffassung des Seins auf ihren tiefsten Begriff, der das Leben und die Ordnung der Welt nicht von vornherein

---

1) Zeller 392. Vgl. Ritter, Geschichte der Pythagorischen Philosophie 216f.

als Eigenschaft des Stoffes postulirt, sondern als etwas durch die Gesetzmässigkeit metaphysischer Verhältnisse Bedingtes aufzuweisen sucht.

Als Harmonie fassten nun die Pythagoreer allem Anscheine nach auch die Seele. Plato lässt wenigstens von einem Schüler des Philolaus die Ansicht vortragen, der Körper bestehe aus den Gegensätzen des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten. Die Seele aber sei die Mischung und Harmonie dieser Gegensätze [1]). Dieselbe Ansicht wird freilich auch andern z. B. dem Eleaten Zeno [2]) zugeschrieben und weder Plato noch Aristoteles (d. an. I, 4) bezeichnen sie an den betreffenden Stellen ausdrücklich als pythagoreisch. Aristoteles unterscheidet auch zwei Formen derselben; nach Ansicht der Einen sei, nach der der Andern habe die Seele Harmonie [3]). Aus alledem scheint hervorzugehen, dass jener Satz vom Wesen der Seele innerhalb der Schule vieldeutig blieb und sich desshalb zu verschiedenen Ansichten umgestaltete, wie die dass die Seele Zahl, dass sie Harmonie des Körpers (richtige Mischung seiner Bestandtheile) sei, ferner, dass die Harmonie das Verhältniss von Körper und Seele (im Sinne des Organismus) ausmache. Die ebenfalls pythagoreische Ansicht, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl [8] beruht wohl auf einer Verschmelzung der Grundansicht mit der Lehre des pythagoreisirenden Alkmäon, dass die Seele sich selbst bewege wie die Gestirne [4]).

Verschieden sind die Ansichten der Forscher hinsichtlich der Frage, ob schon die älteren Pythagoreer die Lehre von einer Weltseele gehabt haben, von der dann nach ihrer Ansicht die menschliche Einzelseele ein Ausfluss gewesen sei [5]). Was

1) Plat. Phaed. 86b.

2) Diog. L. IX, 29; s. Wohlrab z. Plat. a. a. O.

3) Pol. VIII, 5 a. E. Letztere Ansicht auch bei Claud. Mamert. II, 7. Zeller 384, Anm. 2.

4) Ar. de an. I, 2. 405a 29f. Diog. L. VIII, 83. So scheint auch Aristoteles die Sache aufzufassen; ebd. 404b 28.

5) Boeckh, Philolaos 164f. Brandis, Handb. I, 486f. Ritter, Gesch. d. Phil. I, 421. Dagegen Zeller 358f.

dafür spricht, sind nicht nur die späteren Berichte über die Lehren der Schule im Allgemeinen, sondern auch ein bei Stobäus (Ecl. I, 420) überliefertes angebliches Fragment des Philolaus, sowie der Umstand, dass Plato in dem Timäus die Lehre von der Weltseele (s. u.) unter starker Anlehnung an die Zahlensymbolik dieser Schule durchgeführt hat, sodass auch in diesem Punkte eine Entlehnung bei ihm vorzuliegen scheint. Jenes Fragment ist indess längst als unächt nachgewiesen [1]). Dem platonischen Timäus aber gegenüber ist das Schweigen des Aristoteles gerade über diesen Punkt eine gewichtige Geheninstanz. Am entscheidendsten aber dürfte für die ganze Frage ein andrer Umstand sein. Eine deutlich ausgebildete Annahme einer Weltseele im platonischen Sinne ist in der vorplatonischen Philosophie der Griechen überhaupt nicht nachzuweisen, wohl aber findet sich unter den Ansichten der ältern Pythagoreer eine Anzahl nach dieser Richtung hindeutender Bestimmungen, die allem Anscheine nach ohne systematische Vereinigung neben einander standen und (was ja auch von ihren gemeinsamen principiellen Grundbegriffen, wie Zahl, Harmonie u. a. gilt) [2]) in verschiedenen Köpfen und Richtungen selbständig ausgeführt werden mochten. Diesen Gedanken selbst aber sieht man es ohne Mühe an, dass sie, sobald sie einmal in einem einheitlichen Denken sich begegneten, von selbst auf die Ausgestaltung der Lehre von der Weltseele führen mussten, eine Leistung, welche nun eben erst dem Plato zugefallen ist. Es handelt sich dabei um folgende Punkte:

1) Altpythagoreisch ist nach Aristoteles [3]) die Lehre, der ganze Himmel d. h. (im Zusammenhange der Stelle) die Welt sei Harmonie und Zahl. Da nun den Pythagoreern auch die Seele im Menschen Harmonie war, so war es später von

---

1) Zeller 317f. Schaarschmidt, Die angebl. Schriftstellerei des Philol. 24f.

2) Vgl. Brandis im Rh. Mus. II: Ueber die Verschiedenheit der pythagoreischen Lehren.

3) Met. I, 5. 986a 2. 985b 31.

dieser Ansicht nicht eben weit zu der andern, dass die als Harmonie und Zahl gedachte Welt auch beseelt sei.

2) Eine andre Ansicht besagte nach demselben [1], es gebe ein Leeres ausserhalb der Welt, was von dieser gleich einem unendlichen Hauche eingeathmet werde. Das Correlat zu dieser Ansicht, dass nämlich die Welt auch ausathme [2]) ist möglicher Weise spätern Ursprungs. Ursprünglich scheint das Einathmen nur versinnlichender Ausdruck für die Beziehung des Leeren zu den ursprünglichen Principien gewesen zu sein (Grenze, Zahl u. a.), denn wir finden [3], dass man aus ihm die Thatsache der Trennung, des Zwischenraumes zwischen Zahlen und Dingen sowie auch die Zeit herleitete [4]. Ein Athmen der Welt legte dann aber die Annahme eines Lebens und einer Beseelung der Welt nahe genug.

3) Am meisten nähern sich die Bestimmungen über das Centralfeuer den spätern Ansichten über die Weltseele. Dieses, welches Hestia, auch Wache des Zeus, Mutter der Götter genannt und in dem pythagoreisirenden Mythus des platonischen Phädrus als Gottheit bezeichnet wird, ist der Mittelpunkt der Welt, um den sich die Himmelskörper bewegen; zugleich ist es der Sitz der welterhaltenden Kraft und das Mass der Welt [5]. Dies musste mit der Zeit um so mehr auf die Annahme einer die Welt zusammenhaltenden Seele hinführen, als die Pythagoreer

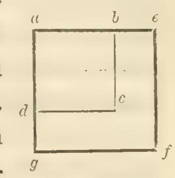
4) von dieser Kraft, und zwar nur in sehr losem Zusammenhange mit ihren übrigen Lehren die Gottheit selbst unterschieden und allem Anschein nach für letztere keine eigentliche Entwickelung innerhalb der Welt gelehrt haben [6].

5) Eine Ergänzung zu dieser Vorstellung bildet endlich die Ansicht von der Kraft und Wirksamkeit der Zahl, ins-

---

1) Phys. IV, 6. 213b 23.
2) Boeckh, Philol. 110.
3) Ar. a. a. O.
4) Stob. Ecl. I, 380.
5) Ebd. 488. Ritter u. Pr., § 68. Zeller 354, Anm. 1.
6) Brandis a. a. O. 227f. Handb. I, 483b. Zeller 322f.

besondere der Zehnzahl [1]). Diese ist es, welche alles im Himmel und auf Erden vollbringt und ohne welche alles unbestimmt und unerkennbar sein würde. Denn die Zahl, welche die Dinge mit der Seele harmonisch fügt, sodass eine Uebereinstimmung zwischen beiden zu Stande kommt und das Gleiche vom Gleichen erkannt wird, macht so alles der Empfindung erkennbar und die Dinge einander befreundet und entsprechend und zwar „nach der Natur des Gnomon“ d. h. das Erkannte wird von dem Erkennenden umfasst und ergriffen, wie das Quadrat a b c d ($2^2 = 4$) durch den umfassenden Gnomon b e f g d c ($= 5$) zu dem Quadrat a e f g ($3^2 = 9$) ergänzt wird [2]. In dem Sinne solcher und ähnlicher Anschauungen dürfte die Wurzel zu der mathematischen Construction der platonischen Weltseele zu suchen sein, durch deren Zahlenverhältnisse nicht nur Himmel und Erde zusammengefasst sondern auch erkennbar gemacht werden.



Von der so entstandenen platonischen Annahme der Weltseele wird dann ziemlich bald eine Rückwirkung auf die pythagoreischen Lehren sich geltend gemacht haben. Nach Plato finden wir als pythagoreisches Dogma die sehr populär gewordene [3]) Ansicht, die einzelne Seele sei ein Bruchstück des Aethers (Diog. VIII, 28) und kehre nach dem Tode in denselben zurück. Der Anlass hierzu liegt unter Mitwirkung der unterdess ausgebildeten aristotelischen Lehre vom Aether jedenfalls zunächst darin, dass Plato im Timäus (Kap. 14) die menschlichen Seelen aus denselben Bestandtheilen gemischt werden lässt, wie die Weltseele, nur gleichsam nicht von Elementen ersten sondern zweiten und dritten Ranges, also von minderer Qualität.

Unsere Kenntniss der alt-pythagoreischen Seelenlehre scheint nach allem hinsichtlich ihrer Dürftigkeit nicht allzuweit hinter demjenigen was diese Lehre selbst zu bieten hatte, zurückzu-

---

1) Philol. b. Stob. Ecl. I, 8.

2) Boeckh a. a. O. 142f.

3) Vgl. Corp. inscript. Graec. II. no. 1988 b. 2647. 3026. 3398.

stehen. Immerhin lässt sich ein entschiedener Uebergang zur dualistischen Vorstellungsweise in derselben deutlich erkennen. Wie die Harmonie der Welt aus den zwei Entgegengesetzten des Unbegrenzten und des Begrenzenden, so gestaltet sich das menschliche Wesen aus den Gegensätzen von Seele und Körper; dieser ist Stoff, jene Form. Die Pythagoreer richten eben im Unterschied von den Ioniern ihr Augenmerk nicht mehr auf den Stoff in seiner Entwickelung sondern auf die Thatsache der Formen, in denen der Stoff gegeben war, ohne dass auf die Frage eingetreten würde, wie derselbe aus seiner ursprünglichen unbestimmten Beschaffenheit zu der Formbestimmtheit gelangt. Die empirische Thatsache, dass sich überall Stoff und Form unterscheiden lassen, wird zu der metaphysischen Behauptung erhoben, dass einerseits Stoff (Unbegrenztes), andrerseits Form oder ein Formendes sei, und dieser Dualismus der obersten Principien muss dann innerhalb der geformten Welt der Erscheinungen in dem thatsächlich vorliegenden Dualismus von Leib und Seele seine Bestätigung und Bewährung finden [9].

III. Die Speculation des Anaxagoras, die zeitlich wie inhaltlich in den vorplatonischen Systemen an das äusserste Ende der hier betrachteten Reihe zu stehen kommt, hat trotz dieser Stellung mit den Systemen des alten Monismus und Materialismus mehr Fühlung als mit den Gedanken der Pythagoreer. Es wird bei ihm zwar der Inhalt des neuen Gedankens von der Selbständigkeit des Geistigen vor und neben dem Physischen in die volle Klarheit des reflectirenden Bewusstseins erhoben, in dieser schärferen Ausprägung aber wird das Geistige einer Auffassung der Materie, die wenigstens im Allgemeinen der früheren homogen ist, nur äusserlich angefügt und auch der Begriff des Geistes selbst im Grunde nur theilweise der Beschaffenheit des Physischen enthoben gedacht. Dieser Gestaltung der dualistischen Auffassung kam übrigens der Gang der Entwickelung, welchen jene ältere Ansicht selbst genommen hatte, auf halbem Wege entgegen.

Die einheitliche Weltauffassung der Ionier war nur dadurch möglich gewesen, dass für sie die Probleme, welche in

dem tieferen Grunde ihres Princips lagen, noch nicht gesondert heraustraten. Erst Heraklit hatte unter ihnen in die Schatten jener Tiefe hineingeleuchtet und dabei namentlich die Frage nach dem Verhältniss der Seele zum Körper mehr an's Licht gezogen. Was seine obersten Principien betrifft, so hält Heraklit das Feuer und die in ihm wohnende Kraft schon mit Bewusstsein begrifflich auseinander, wenngleich er ihre reale Identität noch behauptet und es sorgfältig vermeidet, sie in Wechselwirkung zu setzen. In dem Verhältniss von Leib und Seele aber ist bei ihm der Dualismus schon so gut wie ausgesprochen. Die Seele wohnt als „trocknes Feuer" in dem Körper, der wesentlich von ihr unterschieden ist, und hat sich der Sinnesorgane desselben zum Zwecke der Erkenntniss zu bedienen; sie unterliegt auch unter seiner Vermittelung bestimmten Zustandsänderungen. Wenn sich sonach schon auf dem Standpunkte des Hylozoismus die Verschiedenheit der beiden entgegengesetzten Principien mit Erfolg geltend macht, so musste eine Philosophie, für welche von vorn herein nicht die Einheit sondern die Vielheit der massgebende Gesichtspunkt war, um so eher Veranlassung haben, jener Thatsache der begrifflichen Unterscheidung von Stoff und Kraft in der psychologischen Grundanschauung Rechnung zu tragen. Den entschiedenen Dualismus, der damit nothwendig gegeben war, finden wir nun in der That vertreten durch die Speculation des Empedokles, Demokrit, der Pythagoreer und des Anaxagoras. Jedoch scheiden sich diese Systeme untereinander wieder in zwei Gruppen, je nach dem verschiedenen Interesse, welches unter ihnen hinsichtlich desjenigen vorwaltet, was man die Dignität des einen oder des andern Factors nennen könnte. Empedokles und Demokrit, wesentlich von naturwissenschaftlichen Studien und Gesichtspunkten aus philosophirend, brauchen, jener die Kraft, dieser die Bewegung nur als Hilfsmittel, um den Stoff in den Process des Werdens zu versetzen; von einer Selbständigkeit des seelischen Princips gegenüber dem Stoffe ist daher bei ihnen noch nicht die Rede; bei den Pythagoreern dagegen ist die Kraft, das Princip der „Grenze", nicht bloss das Helfende sondern das Herr-

sehende, und der Stoff (das Unbegrenzte) ist es, an welchem diese Herrschaft sich zur Geltung bringt. Folgerichtig steht hier die Auffassung der Welt nach Analogie des Geistes im Vordergrunde, wie denn auch das Wesen derselben, sowie dasjenige, woraus Materielles und Seelisches sich gemeinsam soll ableiten lassen, in einem Abstracten, nämlich der Zahl, gefunden wird. Anaxagoras endlich sucht mit der Priorität oder wenigstens ebenbürtigen Ursprünglichkeit des Geistes im Verhältniss zur Materie Ernst zu machen und zwar noch auf dem Boden der kosmologischen Anschauung selbst: er erhebt somit den Geist ausdrücklich zur ersten wirkenden Ursache auch des physiologischen Processes.

Als Hauptmotiv für seine Grundansicht tritt uns bei Anaxagoras aus allem was der Forschung hierüber zu Gebote steht, unzweifelhaft die eine Thatsache entgegen, dass es für ihn unmöglich war, das Geistige als ein späteres Entwicklungsproduct der blossen Materie, oder einer Art ursprünglicher Neutralisirung von Stoff und Kraft zu begreifen. Die Beobachtung der Thatsachen äusserer und innerer Erfahrung muss ihn mit besonderer Schärfe auf den Umstand aufmerksam gemacht haben, dass gegenüber der körperlichen Welt in ihrer stetig fortgehenden Veränderlichkeit das Geistige verhältnissmässig ein in sich Gleichartiges und Gleichbleibendes darstellt. Die materielle Welt ist für Anaxagoras von Haus aus ein Gemisch aller Dinge und zwar nicht in der Weise dass die Eigenthümlichkeit jedes in der Natur sich findenden Stoffes erst aus einer beschränkten oder unbeschränkten Zahl bestimmter einfacher Ur-Theile sich im Fortgange der Bewegung entwickelte; vielmehr soll das Gleichtheilige an den Körpern, z. B. Fleischsubstanz, Blutsubstanz, Pflanzliches, Gold u. s. w. von Anfang an jedes in dieser seiner gattungsmässigen Eigenthümlichkeit in denkbar kleinsten Theilen mit allen andern durch einander gemischt gewesen sein, sodass „alle Dinge zusammen“ und in „allem alles“ enthalten war. Dieser absoluten Gemischtheit und Ununterscheidbarkeit muss nun nach seiner Anschauung von Anfang an ein Ungemischtes und absolut Selbständiges gegen-

überstehen, weil nur ein Derartiges auf das Gemischte eine ursprüngliche Einwirkung erlangen könne [1]). Während jedes der Uebrigen, auch wo es schon zur Ausscheidung und Zusammenordnung grosser Mengen von Gleichtheiligem gekommen ist, doch immer noch Theile aller andern Substanzen in sich enthält und demgemäss von dem Uebrigen sich noch beeinflusst zeigt, muss diese Art des Leidens der Dinge für jenes andre Princip schon seinem ursprünglichen Wesen nach fortfallen: es wirkt wohl auf die Dinge, nicht aber sie auf es [2]). Nur ein von der Materie wesentlich Verschiedenes und nicht ursprünglich in ihr, sei es als Theil, sei es als Eigenschaft (wie etwa bei den Atomen die Schwere) schon mit Enthaltenes kann sie in der Weise beeinflussen, dass sie aus ihrem ursprünglichen Zustand in den des Andersseins übergeht. Es ist nichts damit erreicht (so dürfen wir wohl den Gedanken des Anaxagoras uns verdeutlichen), Materie und Kraft zu unterscheiden, wenn man die Kraft genau besehen doch schon in die Materie mit einbegreift. Will man also die Bewegung nicht als gleich ursprünglich mit der Materie setzen und damit auf die Frage nach dem Ursprunge der Bewegung und Weltentwicklung verzichten, so ist es nöthig, sie durch die Annahme eines von der Materie wesentlich Verschiedenen zu motiviren; der Dualismus muss sonach mit Bewusstsein zum Princip gemacht werden.

Bei der Frage nach der Beschaffenheit dieses Bewegenden wird nun für Anaxagoras (und hierin liegt das Neue und Bedeutende seiner Weltanschauung) der Blick auf die Schönheit und Zweckmässigkeit in der Welt besonders massgebend. Das erste Bewegende soll zugleich als ein Ordnendes, somit als ein Denkendes gefasst werden [3]); daher bestimmte Anaxagoras den Ursprung alles Werdens als Geist oder Ver-

1) Ritter u. Pr., § 123 (frg.).

2) Ebd. *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων κτλ.*

3) Ar. phys. III, 4. 203a 30.

nunft (*νοῦς*) im Gegensatze zu dem rein mechanisch wirkenden Weltgesetz der Nothwendigkeit [1]).

Eine Weltschöpfung im eigentlichen Sinne giebt es auch für diese Anschauung nicht. Der Stoff ist von Anbeginn vorhanden, der Geist hat ihn lediglich zu ordnen und findet ihn schon so beschaffen vor, dass er ihn nicht einmal qualitativ umzugestalten braucht; nur eine solche Art der Einwirkung ist nöthig, dass die gleichtheiligen Substanzen aus ihrem anfänglichen Durcheinander sich mehr zusammensichten. Diesem Zwecke dient nun die umschwingende Bewegung, zu der der Geist den Anstoss giebt, zuerst in kleinem Umfange geschehend, aber mehr und mehr sich ausbreitend und nach und nach alles in sich hineinziehend [2]).

In dieser Auffassung tritt zum ersten Male ein Problem deutlicher hervor, welches seitdem dem speculativen Interesse nicht wieder aus dem Gesichtskreise entschwunden ist, die Frage nämlich nach dem Verhältniss der wirkenden Ursache zum Zweck. Hinsichtlich des letzteren ist von Anaxagoras freilich nur das Postulat zuerst hervorgehoben; die Durchführung der teleologischen Anschauung selbst tritt durchaus zurück hinter die hergebrachte mechanisch-physiologische. Das Werden bedarf nach Anaxagoras einer ersten wirkenden Ursache und diese muss ein zweckmässig Wirkendes, mithin ein Denkendes sein; in der wirklichen Ableitung und Erklärung des Einzelnen war jedoch nach deutlichen Berichten des Plato und Aristoteles [3]) bei diesem Philosophen die rein mechanische Erklärung das Massgebende, der Umschwung und die dadurch hervorgerufene Sichtung der Masse [10]. Nur wo dieses Verfahren nicht zum Ziele führt, tritt die teleologische Hinweisung auf die Bestimmung des Dinges an ihre Stelle [4]) und es

---

1) Ar. de an. I, 2. 404b 1. Alex. Aphrod. de fat. f. 163: *λέγει γὰρ (Ἀναξαγ.) μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.* Vgl. Brandis, Handbuch I, 267 f.

2) Frgm. b. Ritter u. Pr., § 123: *καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι κτλ.*

3) Zeller 811, Anm. 2.

4) Ar. Met. I, 4. 985a 20; phys. II, 8 z. A.

war hierzu noch von vorn herein, aber ganz im Allgemeinen die ursprüngliche Bewegung mit der wiederholten Bemerkung eingeführt, dass sie zugleich als ein Ordnen (*διακοσμεῖν*) von Seiten des Geistes aufzufassen sei [1]. So geschah es, dass das teleologische Problem erst von Plato und Aristoteles in seiner tieferen Bedeutung anerkannt wurde, das Neue und Bedeutsame der anaxagoreischen Speculation aber lediglich in denjenigen Bestimmungen liegt, mit denen sie das Wesen des Geistigen s. z. s. naturwissenschaftlich von dem der Materie zu unterscheiden versuchte.

Was uns nach dieser Seite hin in ihr vorliegt, ist nichts weiter als der Lapidarstil einiger Zeilen in den erhaltenen Fragmenten mit einer beschränkten Zahl von Bezeichnungen für das Wesen des Geistes (*νοῦς*), welche der Fülle von begrifflichen Unterscheidungen, die wir heute in diesem Gebiete wahrzunehmen und auseinanderzuhalten bestrebt sind, wenig entsprechen; der Versuch, aus ihrem gegenseitigen Zusammenhang den Sinn des Ganzen aufzuschliessen, hat sich besonders vorsichtig zu hüten vor der Hineinlegung moderner Erkenntnisse in den scheinbar weiten Rahmen jener altehrwürdigen Ausdrücke.

Vor allem ist festzuhalten, dass für Anaxagoras der Geist oder die Vernunft zwar in ihren wesentlichen Eigenschaften von der Materie sich erheblich unterscheidet, dass aber diese Verschiedenheit noch keineswegs zur absoluten Unvergleichbarkeit gesteigert ist. Während alles Körperliche für Anaxagoras ursprünglich in vollkommener Mischung besteht, ist ihm im Gegensatz dazu der Geist von Haus aus „keinem Dinge beigemischt sondern allein selbst bei sich selbst“ [2]. Hieraus hat nun schon Aristoteles weiter entnommen, der Geist sei nach Anaxagoras einfach, einheitlich und leidenslos [3], ohne dass mit diesen Bestimmungen alles dasjenige was für den

1) Frgm. a. a. O.: *καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν — — — πάντα διεκόσμησε νοῦς.*

2) *μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ᾽ ἑωυτοῦ ἐστιν* ebd.

3) Breier, Die Phil. des Anaxag. 59f.

vorgeschrittenen Standpunkt dieses Autors darin enthalten war, auch schon für die Anschauung des älteren Denkers zugegeben werden dürfte. Für einige wichtige Beziehungen innerhalb der Grundansicht sind sie aber in der That zutreffend. Ohne Passivität zeigt sich der Geist in seiner Herrschaft über die Dinge, die sowohl ein Wirken auf dieselben als ein Erkennen derselben (s. u.) ist. „Denn wäre er ein Theil einer Mischung, so hätte er, wie jeder andere Theil der Materie von allem einen Theil in sich und das Beigemischte würde ihn hindern, über irgend ein Ding in der entsprechenden Weise zu herrschen“ [1]). In erster Linie ist ihm sonach wesentlich, dass er keine Bestandtheile und damit auch keine derjenigen Qualitäten an sich hat, welche den Dingen innerhalb des Materiellen zukommen, dass er somit der eigentlichen Wechselwirkung mit ihnen entzogen ist. Worauf nun freilich die Möglichkeit beruht, dass er spontan auf die Dinge wirke, wird nicht gesagt; es tritt einfach als Dogma auf, der Geist sei selbstherrschend (*αὐτοκρατές*) [2]) d. h. „er wisse alles und vermöge sehr grosses“ [3]). Auf Grund dessen ist er es, von dem die ursprüngliche Bewegung der Dinge ausgeht und mit ihr auch die zweckmässige Ordnung der Welt. Der Geist hat ferner in sich keinen Unterschied; er ist durchweg gleichartig [4]), während bei den Dingen im Gegentheil jedes verschieden ist durch seine Zusammensetzung.

Mit diesen Bestimmungen ist nun aber auch alles erschöpft, was sich bei Anaxagoras an „rein spiritualistischen“ Bestimmungen für das Wesen des Geistes findet. Derjenige Denker, welcher zuerst unter den Griechen mit Bewusstsein den Geist von der Materie im gegensätzlichen Sinne unterschied, hat nicht

---

1) Frgm. a. a. O.: *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν — καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως ὡς μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ.*

2) Frgm. a. a. O.

3) *γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον* ebd.

4) *πᾶς ὅμοιος* ebd. g. E.

auch gleich vom Anfang schon die subtile und von der des Körperlichen so weit abgelegene Auffassung desselben gefunden, wie sie etwa bei Plato oder Plotin heraustritt. War auch Anaxagoras entschieden davon zurückgekommen, das Geistige nach Art seiner Vorgänger als eine Function der Materie zu betrachten und abzuleiten, so erinnert andrerseits doch seine eigene Bestimmung desselben sehr lebhaft daran dass wir uns hier noch in der unmittelbaren Nachbarschaft der Ansichten befinden, die die Seele als eine Mischung verschiedener Stoffe oder als ein sonstwie bevorzugtes Stück Materie auffassen. Auf Rechnung dieser Anschauungsweise haben wir es zu setzen, wenn Anaxagoras den Geist unendlich (*ἄπειρον*) nennt, ein Ausdruck, mit dem bei ihm, wie andere Stellen der Fragmente zeigen, die Beziehung auf Raum und Zahl verknüpft ist [11]. Obgleich „ungemischt", d. h. kein integrirender Theil der Materie, ist der Geist für Anaxagoras doch den Dingen immanent und zwar wird dieses Verhältniss auf dieser Stufe des Denkens noch in einer Weise dargestellt, die sich von der Vorstellung räumlicher Erstreckung kaum unterscheiden lässt, obwohl sie (was man freilich nicht übersehen darf) andrerseits nicht ausdrücklich als solche bezeichnet ist; die Immanenz kann hier so wenig wie die Immaterialität schon der ganzen Schärfe dieses Begriffs gemäss gefasst werden. Ausdrücklich ferner wird der Geist, der der Qualität nach immer und überall sich gleich ist, der Quantität nach in den Dingen als verschieden bezeichnet; in den Dingen sind „Theile des Geistes" [1]); er ist „grösser und kleiner" [2]) [12]. Es ist klar, dass hiermit im letzten Grunde nur Unterschiede der Intensität gemeint sein können; dass aber Anaxagoras diesen Gedanken schon ganz frei von jeder Anlehnung an die Vorstellung verschiedener räumlicher Erstreckung festzuhalten vermochte, ist auf einer Stufe der Sprache, welche dafür keine andern Ausdrücke als räumliche zu Gebote stellte, schon von

---

1) Frg. b. Zeller 807, Anm. 3.

2) *ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μέζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει — νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων.*

vornherein aus psychologischen Gründen nicht wahrscheinlich. Bezeichnet doch auch Empedokles die Liebe, die zusammen mit dem Streit bei ihm eine verwandte Rolle spielt, wie bei Anaxagoras der Geist, als den Dingen, in denen sie waltet, „gleich an Länge und Breite" [1]).

Ganz deutlich endlich tritt jene ungeklärte Bestimmung des *νοῦς* bei Anaxagoras da hervor, wo er ihn ausdrücklich als „das Feinste und Reinste aller Dinge" [2]) bezeichnet. Der Ausdruck „Dinge" (*χρήματα*), den er an derselben Stelle sowohl für die Theile der Materie als auch für den Geist gebraucht, ist nun freilich schwerlich eine mit Bewusstsein vollzogene logische Unterordnung dieser beiden unter den Allgemeinbegriff des Dinges, so dass sie damit ausdrücklich als verschiedene Arten einer und derselben Gattung hingestellt würden; dagegen spricht schon der Umstand, dass in den Fragmenten unter „alle Dinge" (*πάντα χρήματα*) zu Anfang die Theile der Materie mit Ausschluss, nachher aber unter derselben Bezeichnung dieselben mit Einschluss des Geistes verstanden werden. Wohl aber verneint die Gemeinsamkeit dieses Ausdrucks die völlige Unvergleichbarkeit beider Glieder und beweist, dass Anaxagoras noch die Vorstellung des Geistigen als eines nur mit besonders auszeichnenden Eigenschaften versehenen Dinglich-Stofflichen bis zu einem gewissen Grade ebenso festhielt, wie seine Vorgänger. Immaterialität in der modernen Zuspitzung dieses Begriffs könnte daher dem *νοῦς* des Anaxagoras nicht ohne eine bedenkliche Erweiterung des ihm selbst gegenständlichen Gedankenkreises zugeschrieben werden. Dass ferner der Ausdruck „Feinstes" (*λεπτότατον*) nur aus Unzulänglichkeit der Sprache für abstracte Bezeichnungen unter die Prädicate des Geistes aufgenommen sei [3]), ist insofern richtig, als in diesem Worte sich die Annäherung an die spätere Auffassung des Geistigen zu erkennen giebt, nicht aber in dem Sinne, dass Anaxagoras damit absichtlich jede

1) *ἴση μῆκος τε πλάτος τε*, v. 107 St.

2) *λεπτότατον καὶ καθαρώτατον πάντων χρημάτων* frg. a. a. O.

3) Schorn, Anaxag. Clazom. et Diog. Apoll. fragm. (Bonn 1829) 27.

Spur von Materialität habe von der Beschaffenheit seines νοῦς fernhalten wollen. Zu diesem Zwecke hätte es genügt, unter Absehung von Bezeichnungen wie fein und rein sich an Worte zu halten, wie sie etwa die Eleaten für ihr reines Sein bereits in Gebrauch genommen hatten. Es liegt daher von dieser Anschauung des Geistigen nicht zu weit ab, wenn Spätere die Auffassung desselben bei Anaxagoras durch „luftartig" (ἀεροειδές) zu erläutern versuchten [1]), und wenn Diogenes von Apollonia die Consequenz und Einheitlichkeit der Weltanschauung nach Anaxagoras und selbst schon unter dessen Einflusse dadurch wiederherzustellen meinte, dass er auf die Luft als auf das ursprüngliche Princip zurückgriff. Eine Stütze fand diese Ansicht ausserdem in der andern anaxagoreischen Lehre, dass die Keime der organischen Wesen ursprünglich in der Luft enthalten seien, von wo sie die feuchte Erde befruchtet hätten [2]). Vor allem aber spricht für jene Auffassung der Umstand, dass Anaxagoras' eigentlichster und s. z. s. einziger wirklicher Schüler [3]), Archelaus, der die absolute Mischung der gleichtheiligen Stoffe der Luft gleichsetzte, als das Ursprünglichste und als die Bedingung aller natürlichen Entwickelung eine Art Durchdringung von Luft und Geist annahm, indem er sämmtliche Stoffe unter der Form von Luft dem Geiste beigemischt sein liess, auf den ersten Anstoss von Seiten des Geistes aber in Bezug auf die Weltbildung allem Anschein nach kein Gewicht legte, sondern sich zu diesem Zwecke wieder des alten Verhältnisses der entgegengesetzten Qualitäten bediente [4]). Die scharfe Ausprägung des Gegensatzes von Geist und Materie, wie sie später zuerst bei Plato heraustritt, ist nach alledem nicht von Anaxagoras ausgegangen; sie stammt vielmehr von den Pythagoreern.

Das eigenthümliche Verdienst des Ersteren besteht wesentlich darin dass er den Begriff des Geistes (νοῦς) als neues

1) Plac. phil. IV, 32.
2) Theophr. hist. pl. III, 1. 4. Diog. L. II, 9
3) Zeller 845, Anm. 1.
4) Ritter u. Pr. § 170, Anm.

Problem hinsichtlich seines Gegensatzes zur Materie zuerst scharf heraushob, ohne freilich sein Wesen anders zu bestimmen, als durch eine geflissentliche Herabminderung desjenigen was als wesentliche Eigenschaft des Materiellen zu gelten hat, sowie durch einige deutliche Bestimmungen über seine Selbständigkeit gegenüber dem Stoffe. Der Beweggrund zur Heranbringung dieser letzteren lag für ihn jedenfalls in dem Interesse der Erkenntnisslehre: die Vernunft, die alles erkennen soll, musste zu diesem Zwecke aller derjenigen Gegensätze untheilhaftig sein, die das erkannte Object darbietet, „damit nicht die in ihrem etwaigen materiellen Substrate verborgene eigene Qualität hemmend und durchscheinend die Erkenntniss des andern verdunkelte" [1]. Alle weitern Fragen aber, ob der anaxagoreische Geist als Persönlichkeit, als mit Bewusstsein handelnd u. dgl. aufzufassen sei, können durchweg mit gleichem Rechte bejaht wie verneint werden; jenes sofern diese Bestimmungen in dem Begriffe des Geistes, wenn er zur völligen Klarheit durchgedacht ist, in der That enthalten sind; dieses sofern wir von Anaxagoras nicht behaupten können, dass er sie als unterschiedene Eigenthümlichkeiten des denkenden Wesens auch schon in demselben erblickt habe. In dem Begriffe des Ordnens (διακοσμεῖν) z. B. kann man ebensowohl das planvolle bewusste Handeln als die Wirkung einer unbewusst gestaltenden Zweckmässigkeit erkennen; Anaxagoras selbst hat indessen keine Veranlassung gehabt, das eine im Vorzuge vor dem andern zu behaupten, wenngleich sich durchaus nicht verkennen lässt, dass die drei Bestimmungen des ordnenden [2], des wissenden und des spontan den Anfang der Bewegung vollziehenden Geistes unserm Begriffe der selbstbewussten Persönlichkeit entschieden näher liegen als dem entgegengesetzten, zumal Anaxagoras den heraklitischen Begriff des in urewiger Nothwendigkeit waltenden Schicksals ausdrücklich ablehnt.

---

1) Teichmüller, N. Studien z. Gesch. d. Begriffe I, 195.

2) Ar. de an. I. 2. 404 b 1.

Da die Thatsache der seelischen Functionen selbst jedenfalls für Anaxagoras der Grund zur Annahme des Geistes als eines besondern Princips gewesen war, so ist ihm die Seele einfach ein Theil des Geistes und in den einzelnen Individuen lediglich quantitativ verschieden; der Geist ist in den Dingen „grösser oder kleiner" [1]). Die Frage, worauf es beruht, dass in dieser Weise Geist zwar in einem Theile der Dinge, nicht aber in allen ist, bleibt unbeantwortet [2]). Da ferner aller Geist gleichartig ist und sonach ursprünglich qualitative Unterschiede für die Einzelseelen nicht angenommen werden können, so scheint Anaxagoras ausser der erwähnten quantitativen Verschiedenheit noch die grössere oder geringere Vollkommenheit der körperlichen Organe zur Erklärung der Unterschiede in der geistigen Beanlagung herangezogen zu haben; der Mensch, sagt er, ist das vollkommenste Wesen, weil er Hände hat [3]). Im Uebrigen lässt er es hier (wie in seiner Natur-Erklärung überhaupt) in der Theorie bei dem Dasein des Geistes in den Dingen bewenden, ohne bei der Erklärung des organischen Lebens davon weitere Anwendung zu machen; es genügte ihm allem Anschein nach, mit jenem Princip die erste Ursache aller Bewegung aufweisen zu können. Die Pflanzen entstanden nach seiner Ansicht ursprünglich durch Keime der Luft, die in das Wasser, die Thiere aus solchen des Aethers, die auf die feuchte Erde fielen [4]); ein Unterschied, den er aus einer Vergleichung der allgemeinsten Eigenschaften beider Klassen von Organismen (hier Wärme, dort Kälte, hier Blut, dort Luft u. dgl.) [5]) geschöpft haben mochte. Die weitere Entwickelung des organischen Lebens dachte er sich ganz ähnlich wie Anaximander und Empedokles.

---

1) Eine Annahme, welche übrigens sein Schüler Archelaus nicht getheilt zu haben scheint. Orig. ref. haer. 16.

2) Zeller 822f.

3) Ar. de part. an. IV, 10. 687a 7. F. A. Carus, Geschichte der Psychologie 213.

4) Theophr. hist. plant. III, 1. 4. Schn. Iren. adv. haer. II, 14. 2.

5) Beckel, Anaxagorae doctrina de rebus animatis (Münster 1868) 16.

Ob Anaxagoras die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, muss bei dem Schweigen der directen Zeugnisse hinsichtlich dieses Punktes dahingestellt bleiben. Doch sind wir (mit Wyttenbach)[1] auf Grund des Verhältnisses, in welches er die Seele zum νοῦς setzte, sowie namentlich des häufigen Vorkommens jener Ansicht bei dem in philosophischen Dingen von ihm abhängigen Euripides, wohl berechtigt, jene Frage im bejahenden Sinne zu beantworten [13].

IV. So grossartig der neue Gedanke war, mit dem Anaxagoras auftrat, so unzulänglich war seine Durchführung gewesen. Die Ungemischtheit und Selbständigkeit des Νοῦς gegenüber der Materie zeigt zwar scharf auf die unterscheidende Eigenthümlichkeit physischen und seelischen Geschehens, war aber auf Grund dieser Thatsache mehr behauptet als bewiesen, und vor allem scheint der Nachweis, wie bei solchem gegensätzlichen Verhalten der beiden Principien überhaupt Wechselwirkung zwischen ihnen stattfinden könne, von vorn herein gar nicht versucht worden zu sein. Ebensowenig war im Grunde darüber Aufklärung gegeben worden, wie der Geist trotz seiner „Ungemischtheit" dennoch „in allem" sein könne.

Gegen diese Schwächen in dem Systeme des Anaxagoras richtet sich vornehmlich die Philosophie seines jüngern Zeitgenossen Diogenes von Apollonia[2], der die alte ionische Anschauung diesem neuen Dualismus gegenüber für nichts weniger als beseitigt halten konnte. Er sieht sich daher veranlasst, ihm das ionische Princip auf's neue gegenüberzustellen, aber freilich gestützt durch die reiche Kenntniss empirischer Thatsachen, wie sie die fortgeschrittene Forschung an die Hand gab, sowie durch neue Erwägungen, deren wesentlich polemischer Charakter nicht wohl zu verkennen ist.

Wirken, sagt Diogenes, kann ein Ding auf ein andres nur, wenn es mit ihm aus einem und demselben Dritten hervor-

1) Opusc. II, 509f.

2) Zeller 230f. (gegen Schleiermacher, WW. II, 167 und Panzerbieter, Diog. Apoll. 19f.). Vgl. Philippson, Ὕλη ἀνθρωπ. 198f.

gegangen, d. h. im Grunde gleichen Wesens mit ihm ist [1]); Veränderung (Wirken und Leiden) ist überhaupt nur denkbar als Entwicklungsvorgang innerhalb eines Grundstoffs, und dieser kann kein andrer sein als, wie schon Anaximenes behauptet hatte, die Luft [2]). Ist doch sie, welche alles durchdringt, das Allgemeinste und Umfassendste, zugleich aber (im Athmen) die Bedingung des Lebens; auch der Saame ist luftartig [3]). Das Princip des Beseelten kann deshalb nicht von ihr getrennt, sondern muss als ihre wesentliche Eigenthümlichkeit angesehen werden. Der alte (unreflectirte) Hylozoismus, der in den Begriff des Grundstoffs Leben und Materialität ununterschieden hineindachte, liess sich, wie man sieht, nach dem Auftreten einerseits eines Empedokles, andrerseits eines Anaxagoras nicht mehr beibehalten; das Geistige hatte sich neben dem Stoff schon zu deutlich vor Augen gestellt; es musste also, auch wenn man auf der alten Grundlage stehen blieb, ausdrücklich hervorgehoben und so mit derselben in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt werden. Freilich kann es dabei nicht etwa im Sinne der Atomistik als ein Theil der Materie aufgefasst noch auch mit Anaxagoras überhaupt von derselben getrennt werden, denn beides war mit dem Wesentlichen jener alten Auffassung unverträglich. Darum wird dem Anaxagoras hier zwar eine Concession gemacht, sofern das Geistige als wesentliche Eigenschaft des Stoffes von vorn herein mit diesem zugleich gegeben sein soll: alles Körperliche muss als solches Intelligenz besitzen, eine Behauptung, für welche Diogenes ausdrücklich (Fr. 4) auch auf die in der Welt bestehende Ordnung und Zweckmässigkeit hinweist. Dagegen wird nun aber auch, was bis dahin nicht geschehen war, ein Wesensunterschied des Geistes als solchen vom Körperlichen ausdrücklich geleugnet und das Denken als eine Function betrachtet, die dem Letzteren von seinem eignen Wesen aus einwohnt; der selbständige, substanziell gedachte *νοῦς* des Anaxagoras

1) Diog. fr. 2. Mull.

2) Panzerbieter 54f.

3) Fr. 5. 6. Simplic. Phys. f. 33a.

wird zu einer dem Körperlichen inhärirenden νόησις herabgesetzt. Aus diesem Grunde ist der Gedanke des Diogenes trotz der erwähnten Concession an den entgegengesetzten Standpunkt noch materialistischer als der des Demokrit, da er mit Bewusstsein jede Spur einer Neutralität zwischen den sich entgegenstehenden Auffassungen hinsichtlich der Priorität des physischen oder des geistigen Factors zu Ungunsten des letztern abstreift.

Die Luft, lehrt Diogenes, ist ewig und unendlich, und je nach ihrer verschiedenen Verdichtung und Verdünnung von mannigfaltiger Beschaffenheit (πολύτροπος): kälter, wärmer, trockner, feuchter, ruhiger, bewegter, mannigfaltig auch in Bezug auf Annehmlichkeit (Geruch) und Farbe. Eine Art Luft ist auch die Seele und zwar wärmer als die uns umgebende, viel kälter jedoch als die bei der Sonne. Weil aber die Luft die Möglichkeit so vieler Verschiedenheiten hat, so sind auch die einzelnen Seelen, wenn auch immer innerhalb gewisser Grenzen, unter sich verschieden und demgemäss auch das Denken (Fr. 6). Wenn Diogenes nach Aristoteles' Bericht [1]) an der Luft ferner die Fähigkeiten des Erkennens und Bewegens hervorhob und jene auf die absolute Priorität seines physikalischen Princips, diese dagegen auf ihre grösstmögliche Feintheiligkeit zurückführt, so sieht auch dies ganz danach aus, als habe er diesen Versuch einer wirklichen Ableitung jener beiden entgegengesetzten Eigenschaften dem Verfahren des Anaxagoras gegenübergestellt, der das Erkennen und Handeln (κρατεῖν) dem Geiste ohne weitere Erklärung scheint beigelegt zu haben, aber eben dadurch die Begreiflichkeit der Einwirkung des Geistes auf die Dinge dem Verständniss nicht näher brachte (s. u.).

Das organische Leben stammt nach Diogenes aus dem Saamen und entwickelt sich im Fötalzustande unter der belebenden Wärme des mütterlichen Leibes [2]). Die Beseelung im engern Sinne scheint Diogenes aber erst von dem nach

1) De an. I, 2. 405a.
2) Zeller 227.

der Geburt erfolgenden Eindringen der äussern Luft in die Lunge, genauer ausgedrückt, von der Anziehung abgeleitet zu haben, welche die innere Wärme auf die umgebende kältere Luft ausübt [1]); der Embryo als solcher gilt ihm für unbeseelt (Plac. phil. V, 15). Vermittelst des Adersystems [2]) lässt er weiter sich die Lebens- und Seelenluft durch den ganzen Leib verbreiten; dass er indess die arterielle Herzkammer als Centrum der seelischen Thätigkeit angesehen habe (Pl. ph. IV, 5), scheint erst von der späteren Kenntniss des Unterschiedes zwischen Arterien und Venen in seine physiologischen Ansichten hineingedeutet zu sein [3]).

Da für Diogenes Leben ohne Athmung nach dem Vorstehenden nicht möglich ist, so bemüht er sich u. a. im Hinblick auf die Wasserthiere nachzuweisen, dass das Wasser ebenfalls Luft enthalte, und erklärt die Thatsache, dass die Fische an der Luft sterben, daraus, dass sie in diesem Zustande nur mehr Luft einathmen, als ihrer Constitution dienlich ist [4]). Ob nun freilich, wenn schliesslich alles in der Welt nur verdünnte und verdichtete Luft ist, die unorganischen Dinge nicht in gewissem Grade auch für beseelt zu gelten haben, darüber lässt sich bei Diogenes nichts mit Sicherheit nachweisen; wir finden in den Berichten nur, dass er die Anziehung von Seiten des Magneten auch auf eine Art Aus- und Einströmung von Luft zurückführte [5]).

---

1) Panzerbieter 125.
2) Ar. hist. an. III, 2.
3) Panzerbieter 88f.
4) Ar. de resp. 2. Schleiermacher a. a. O. 165.
5) Zeller 228. Panzerbieter 98f.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge der medicinischen Psychologie.

Man kennt den Entwicklungsgang, in Folge dessen sich aus dem Ganzen der Philosophie als der umfassenden, hinter die Oberfläche der Erscheinungen dringenden Weltbetrachtung nach und nach die einzelnen Special-Wissenschaften herausgelöst und selbständig gemacht haben, ein Process, der bis auf den heutigen Tag noch keineswegs abgeschlossen ist. Das System der Wissenschaften hat sich im Laufe einer allmäligen Entwickelung herausgestaltet durch fortgehende Differenzirung aus einem Material, innerhalb dessen die Keime jener Entfaltung ursprünglich ungeschieden bei einander liegen. Für das abendländische Denken ist jener keimartige Zustand innerhalb eines gemeinsamen Kreises von Gedanken vorhanden in der ältesten Gestalt der griechischen Philosophie. Letztere umfasst hier die ersten Anfänge nicht nur der eigentlichen Speculation sondern auch der verschiedenen Zweige der Naturbetrachtung, wie nicht minder der Geschichte, des Rechts und in derselben Weise der Medicin. Es giebt mit einem Worte noch nicht Wissenschaften sondern nur Wissenschaft.

Innerhalb und ungeachtet dieser Gemeinsamkeit lässt sich nun aber das Vorhandensein verschiedenartiger Ansätze zu späteren Abzweigungen nicht minder deutlich erkennen. Unter den Philosophen selbst richten Anaximander, Demokrit und verwandte Geister von Haus aus das Interesse mehr auf Naturforschung und Naturbeobachtung, während Heraklit und noch mehr die Pythagoreer und Eleaten die Principienfragen mehr durch Abstractionen vom sinnlich Gegebenen zu beantworten versuchen. Mit grösserer Selbständigkeit aber tritt von Anfang an die medicinische Forschung der Philosophie zur Seite, wie dies bei ihrer unmittelbaren und vorwiegenden Beziehung auf die Praxis von selbst gegeben war. Wo es sich um Aufstellung und Begründung physiologischer Theorien handelt,

steht sie indess so gut wie die andern Forschungsgebiete in lebendigem Gedankenaustausch mit derselben und weiss deren speculative Grundansichten ihren Zwecken dienstbar zu machen, letzteres freilich mehr eklektisch zugreifend und einzelne Sätze für den jeweilen vorliegenden Fall zurechtrückend, als gerade im Interesse einheitlicher constructiver Weltbetrachtung.

Die Anfänge der griechischen Medicin finden wir in den homerischen Gedichten; ihre Fortbildung in den Schulen von Knidus und Kos scheint nicht jüngeren Ursprungs zu sein als die Schulen der ältesten griechischen Philosophen [1]. Anatomische Untersuchungen fehlten ihr in diesem Stadium durchaus und auch nachdem etwa seit der Zeit des Pythagoras und Alkmäon die Zergliederung von Thieren stellenweise aufgekommen war, blieben die Handhaben für eine sachliche Auffassung und Erklärung von inneren körperlichen Vorgängen normaler wie innormaler Natur angewiesen auf ein Errathen auf Grund der Annahme von allgemeinen Beziehungen und Verhältnissen des menschlichen Organismus, welches sich von dem Charakter wissenschaftlicher Hypothesen im eigentlichen Sinne immer ziemlich weit entfernte. Man verfuhr für die besondern physiologischen und biologischen Probleme im Allgemeinen ebenso wie die Philosophen bei der Construction des Weltganzen: aus dem begrifflichen Inhalte einiger der Erklärung untergelegten Qualitäten, wie etwa feucht und trocken, kalt und warm, oder aus den ziemlich obenhin vorausgesetzten Verhältnissen bestimmter Grundstoffe wie Blut, Schleim, Galle oder aus der Combination solcher Stoffe mit solchen Qualitäten suchte man, gestützt auf wenige und zum Theil irreleitende Beobachtungen, construirend und vorwiegend synthetisch über die Vorgänge im Organismus Aufschlüsse zu gewinnen; vor allem aber strebte man, wieder ganz analog dem philosophischen Verfahren, über das Wesen und die Grundbeschaffenheit des Körpers eine allgemeine Theorie aufzustellen, nach welcher dann die einzelnen Probleme ohne

---

1) Daremberg, Histoire des sciences médicales I, 67f. Littré, Oeuvres d'Hippocrate I, 6f.

eingehendere Beobachtung innerer Theile und Vorgänge lediglich nach gewissen äussern Erscheinungs- und Wirkungsweisen sich mussten ausdeuten und begreifen lassen.

Für die Behandlung und Verwerthung des Philosophischen ergiebt sich hieraus auf Seiten der Mediciner gegenüber den eigentlichen Philosophen ein bezeichnender Unterschied. Die allgemeinsten Principien sowie abgeleitete philosophische Ansichten werden hier nicht im speculativen Interesse weiterzubilden unternommen; man zieht sie vielmehr direct in den Dienst physiologischer und verwandter Untersuchungen und Aufstellungen hinein, um sie zu deren Zwecken zu deuten und nöthigenfalls umzubilden. Während also die Philosophen von den Principien und dem Blick auf das Weltganze herkommend von da aus u. a. auch die physikalischen und organischen Thatsachen zu begreifen streben, ist es bei den philosophirenden Medicinern gerade umgekehrt: ihre Praxis und Beobachtung führt sie auf bestimmte Erscheinungen am Organismus und nach Massgabe derselben, zum Zwecke ihrer Erklärung, leihen oder schaffen sie sich, bald mehr im Zusammenhange mit tiefer liegenden Principien, bald mehr aphoristisch oberflächlich, diese oder jene philosophischen Theorien. Es liegt nun auf der Hand, dass die bezeichnete Betrachtungsweise des Organismus besonders nach derjenigen Seite hin zum unumgänglichen Bedürfniss werden musste, nach der die Beobachtungsthatsachen noch heute besondre Schwierigkeiten darbieten und auch noch heute vielfach zu ähnlicher Behandlung der Probleme veranlassen, nämlich der des Zusammenhangs von Leib und Seele.

Dass unter den alten Aerzten viele mit philosophischem Interesse zu denken und zu forschen gewohnt waren, bezeugt noch Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Schriften [1]). Bestimmtere Spuren geben uns die anderweitigen Nachrichten über die Familie des Helothales aus Kos (eines Zeitgenossen des Pythagoras), dessen Sohn, der berühmte Komödiendichter Epicharmos (vielleicht selbst Mitglied des pythagoreischen

1) Gesammelt bei Bonitz im Ind. Arist. 338a 45.

Ordens) ausser seinen poetischen und philosophischen Interessen jedenfalls auch medicinische Studien verfolgte, ja ausser demjenigen was er von hier aus gelegentlich in seinen Komödien verwendete, wahrscheinlich auch Lehrgedichte und vielleicht sogar besondere Schriften medicinischen Inhalts verfasst hat [1]. Aus dem bekanntesten seiner Fragmente (*νόος ὁρᾷ καὶ νόος ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά*) sehen wir, dass ihm die Wahrnehmung nicht eigentlich als Erzeugniss der Sinnesorgane sondern wesentlich als Product einer hinzutretenden geistigen Thätigkeit galt. In einem andern (allerdings von zweifelhafter Echtheit) vergleicht er den menschlichen Organismus mit einem aufgeblasenen Schlauch, wobei wir freilich nicht mehr erkennen, ob dies etwas mehr war als ein Komödienscherz [2]. Epicharms Ansichten über Ursprung und Bestimmung der Seele sind pythagoreisch. Als eine Ausströmung der Sonne besteht die Seele aus Feuer und kehrt im Tode „nach oben" zurück, während der Leib zu Staub wird (Fr. B 8 Lor.). Einsicht (Verstand) hat nicht der Mensch ausschliesslich sondern alles was lebt; hierauf scheint Epicharm gelegentlich gewisse instinctive Handlungen der Thiere zurückgeführt zu haben. Von der Annahme einer Weltseele und eines Aethers im spätern Sinne [3] ist dagegen bei ihm, wenn man alles das abzieht, was die Berichterstatter von jüngern Ansichten aus in ihn hineinlegen, nichts wahrzunehmen. Aus einer weiteren Nachricht, freilich aus sehr trüber Quelle [4], erfährt man, dass ein Sohn oder Bruder des Epicharm, Metrodorus, gewisse aus pythagoreischen Kreisen stammende Lehren, man sieht nicht recht ob des Epicharm selbst oder seines Vaters oder des Pythagoras, auf die Medicin angewendet habe.

Etwas genauer unterrichtet sind wir über einen Zeitgenossen Epicharms, den berühmten krotoniatischen Arzt **Alkmäon**, bei dem wir auch die Art und Weise deutlich zu erkennen

---

1) **Lorenz**, Leben und Schriften des Koers Epicharmos 68 f.

2) Ebd. 255. 257.

3) Ebd. 105 f.

4) Jamblich. Vit. Pyth. 34; vgl. **Lorenz** 49 f.

vermögen, wie die pythagoreischen Ansichten den Interessen physiologisch-medicinischer Anschauungen sich einfügten. Die Auffassung der Harmonie als Weltbegriff hat Alkmäon offenbar weniger interessirt als die Umdeutung derselben zum Behufe einer Erklärung von dem Wesen der Gesundheit. Diese bestand ihm, wie die spätern Berichterstatter zum Theil in ihrer Sprache sich ausdrücken, in einer symmetrischen Mischung (σύμμετρος κρᾶσις) d. h. durchgehenden Gleichvertheilung (συνεκτικὴ ἰσονομία) der entgegengesetzten körperlichen Eigenschaften wie kalt — warm, feucht — trocken u. dgl. Krankheit entsteht, wenn eine derselben das Uebergewicht und die „Alleinherrschaft" über die andern erlangt [1]). Alkmäon ist hierdurch der Vorläufer der Humoralpathologie geworden, wie wir sie in den hippokratischen Schriften aus der koischen Schule finden, wonach die Gesundheit als das normale Verhältniss von vier Grundsäften des Körpers bestimmt wird, deren jeder sich im Verhältniss zu den andern durch eine besondere Qualität (kalt, warm, feucht, trocken) eigenthümlich unterscheiden soll. Eine der alkmäon'schen noch näher verwandte Ansicht und Consequenz finden wir bald nach seiner Zeit bei dem Eleaten Zeno, der nach Diogenes (IX, 29) als die physischen Principien der Welt das Warme und Kalte, Feuchte und Trockne und als die gleichmässige Mischung dieser vier Grundqualitäten die Seele bezeichnete. Und noch ein Zeitgenosse Plato's, der Arzt Eryximachus, führt in dessen Symposion das Wesen der Gesundheit, ohne die hippokratische Theorie der vier Grundsäfte heranzuziehen, rein im Sinne der Ansicht des Alkmäon durch [2]).

Von den Pythagoreern nahm Alkmäon (der zu der Schule selbst schwerlich gehört hat) auch die Lehre auf, dass sich die Eigenschaften des Weltganzen in paarweisen Gegensätzen, wie gerade und ungerade, begrenzt und unbegrenzt u. s. w. darstellen; aber auch dabei kommt es ihm, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, nicht darauf an, die einzelnen Gegensätze

1) Plac. phil. V, 30. Krische, Theol. L. 71.
2) Plat. Symp. 186d. 187c. 188a.

selbst von irgend einem obersten Princip her in einer bestimmten Zahl aufzuweisen, sondern er nimmt sie zufällig auf, wie sie sich darboten [1]), und zwar um sie gleichfalls unter Absehung vom Makrokosmos zur Grundlage für die Erklärung des Organismus zu machen; denn dessen Eigenthümlichkeit sucht er auf s. z. s. polare Qualitäten (wie schwarz — weiss, bitter — süss, gut — schlecht, gross — klein u. a.) zurückzuführen.

Auch in seinen psychologischen Ansichten ist Alkmäon vor allem der denkende Arzt, welchem philosophische Anschauungen überall willkommen sind, wo es sich um Begründung und inneren Zusammenhang der ihm als solchem nahe liegenden Theorien handelt. Das Wesen der Seele setzt er in die Selbstbewegung und weist darauf hin, dass sie auf Grund dessen wohl mit den Gestirnen, die ebenfalls diese Eigenschaft besitzen, wesensverwandt sein möchte. Wir dürfen annehmen, dass ihm diese Hypothese einen zureichenden Grund für die Thatsache des Lebens und der Bewegung im Organismus bieten sollte. Er gewann damit für den letztern, innerhalb dessen jede einzelne Bewegung bedingt ist, an der Seele eine continuirlich wirkende Ursache der Bewegung. Da er ferner die Gestirne für ewige und göttliche Wesen ansah, so schloss er auf Grund ihrer Wesensverwandtschaft zu der Seele [2]) weiter auf die Unsterblichkeit der letzteren [3]). Ihren Sitz hat die Seele nach seiner Ansicht im Gehirn, und ihr Erkennen besteht nicht bloss in sinnlichen Empfindungen, zu deren Zustandekommen jenes Organ wesentlich mitwirkt, sondern auch in vernünftiger Einsicht [4]). Sinnestäuschungen und überhaupt mangelhafte Empfindungen führte er nach Theophrast (d. sens. 26) zurück auf widernatürliche Bewegung und Erschütterung des Gehirns, eine Ansicht, der wir auch in den hippokratischen Schriften wieder begegnen. Das Gehirn, heisst es dort, bewirkt

---

1) Ar. Met. I, 5. 986 a 30.

2) Philop. ad Ar. de an. (1535), fol. 8b.

3) Belege bei Wyttenbach a. a. O. 525.

4) Theophr. d. sens. 25.

abnorme geistige Zustände, wenn es zu warm oder zu kalt, zu feucht oder zu trocken ist; es bewegt sich, wenn es feuchter ist als seiner Natur zukommt; denn dann wird weder das Gesicht noch das Gehör stetig sein (*ἀτρεμίζειν*), sondern sieht bald dieses bald jenes und die Zunge bringt das so Empfundene zum Ausdruck [1]); — allem Anschein nach eine Consequenz der alkmäon'schen Lehre von der Entstehung der Krankheiten überhaupt. Eine andre Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur erklärte er aus einer Unvollkommenheit, die ihrem Wesen im Vergleich mit dem des ewigen und göttlichen Sternenhimmels anhafte. Das Gesetz des Kreislaufs der Bewegung nämlich, welches für jenen besteht, gelte für den Menschen als leiblich-seelisches Wesen nicht; die Menschen vermögen nicht nach Ablauf ihrer Lebenszeit „den Anfang an das Ende wieder anzuknüpfen", d. h. sie verfallen dem Tode [2]).

Nicht allen philosophirenden Aerzten mag die Anwendung speculativer Gedanken auf das Problem des Lebens in so geistreicher Weise gerathen sein, wie dem Alkmäon. An die Reihe derselben werden wir weiter auch zwei Naturforscher aus der perikleischen Zeit anschliessen dürfen, deren wissenschaftliche Interessen ebenfalls, soviel wir sehen, nur gelegentlich mit der Philosophie in Berührung kommen: Hippo aus Samos und Klidemus. Bei ersterem überwiegt offenbar das Bestreben, die mechanisch-physikalische Art der Weltbetrachtung als die allein berechtigte hinzustellen. Man erkennt dies aus seiner Behauptung, es gebe nichts als die in der Natur erscheinenden Dinge [3]), sowie aus der geringschätzigen Weise, wie Aristoteles hier und da über seine wissenschaftliche Bedeutung spricht [4]), ferner aus dem oft wiederholten Vorwurfe des Atheismus seitens der Bericht-

1) Hipp. de morb. sacr. I, 610 Kühn (VI, 388 Littr.) vgl. Praenot. Coac. I, 318 K.

2) Zeller 423 f.

3) Brandis, Scholia in Aristot. (Berl. 1836) 534 a 22.

4) Ar. Met. I, 3. 984 a 3.

erstatter [1]). Als physikalisches Princip setzt Hippo das Feuchte oder das Wasser, vielleicht im Hinblick auf die physische Beschaffenheit des thierischen Saamens. Aus dem Wasser leitet er als secundäres Princip das Feuer ab, um hierauf aus der mechanischen Wechselwirkung dieser zwei Principien die Entstehung der Welt und somit aller Einzeldinge zu erklären. Von hier aus bekämpft er die Ansicht, welche zur physiologischen Grundlage der Seele das Blut macht [2]). Die Seele entsteht nach seiner Ansicht aus dem Saamen und steht ihm wohl deswegen (weil er diesen aus dem Mark herleitet). in nächster Verbindung mit dem Gehirn [3]).

Von Klidemus giebt uns Theophrast (d. sens. 38) einige fragmentarische Notizen einer Sinnesphysiologie, aus denen wir entnehmen, dass er von den Organen der Empfindung den Geist (νοῦς) unterschied, dass er aber (wahrscheinlich durch anatomische Beobachtungen veranlasst) dessen Thätigkeit nur für das Gehör als zum Zustandekommen der Empfindung erforderlich betrachtete.

Auch Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, steht der hier betrachteten Reihe von Denkern näher als den eigentlichen Philosophen, und zwar um so mehr als er, wie die zuletzt genannten, dem Zeitalter angehört, in welchem das unmittelbare Zusammenfallen des kosmologischen und des rein speculativen Interesse aufzuhören begonnen hat. Indem er von seinem Lehrer in dem Punkte abwich, dass er die Trennung von Stoff und Geist aufhob und demgemäss die beseelte Luft zum Princip des Werdens machte, so entwickelte er aus letzterem dieselben Factoren der Weltbildung wie Hippo, nämlich Feuer und Wasser [4]), jenes als das Thätige, dieses als das Leidende, ohne bei der Ableitung des Einzelnen die Wirksamkeit des Geistes als eines Specifischen weiter zu berücksichtigen. Beseelung ist nach seiner Ansicht in allen lebenden

1) Zeller 216f.

2) s. Bergk, Commentat. d. reliqu. comoed. Att. 167.

3) Censorin. d. d. nat. 6.

4) Zeller 846f.

Wesen gleichmässig vorhanden; wie er sie entstehen lässt (vielleicht, wie Zeller vermuthet, aus der eingeathmeten Luft) ist mit Bestimmtheit nicht mehr zu erkennen. Wohl aber finden wir bei Archelaus die Lehre von einer Entwickelung und Fortbildung höherer Organismen aus niedern und von einem ursprünglichen Anfange des Lebens aus dem „Erdschlamm“ unter Einwirkung der Sonnenwärme.

Schliesslich mag an dieser Stelle auch ein Zeitgenosse des Sokrates und Plato erwähnt werden, der Sophistenschüler Kritias, der „Philosoph unter den Laien, der Laie unter den Philosophen“, der den Götterglauben als eine Erfindung kluger Köpfe zu Gunsten der staatlichen Ordnung erklärte, das Eigenthümliche der seelischen Function aber (nach Aristoteles) [1]) in die Empfindung setzte und diese wieder durch die Beschaffenheit des Blutes bedingt glaubte.

Die fragmentarischen Notizen über die psychologischen Ansichten der Physiologen und Mediciner, wie sie im Vorstehenden an der Hand der beglaubigten Ueberlieferung zusammengestellt sind, geben im Ganzen doch nur ein verblasstes und schwankendes Bild von der dadurch gekennzeichneten Richtung. Um so günstiger trifft es sich, dass wenigstens ein ausgeführtes Beispiel derartiger Speculation aus nicht zu junger Zeit uns noch vor Augen gestellt ist in der unter den hippokratischen Schriften befindlichen medicinischen Abhandlung über die Diät [14]. Das erste Buch derselben [2]) giebt eine ausführliche Anwendung der Theorie von der Entstehung der Welt aus Feuer und Wasser, indem sie dieselbe speciell im Sinne einer Bildungs-Geschichte des psychophysischen Organismus verwerthet. Derselbe beruht nach dieser Darstellung auf den zwei Grundbestandtheilen des Feuers und des Wassers, die verschieden sind nach der Art ihrer Wirksamkeit, hinsichtlich der Producte ihrer Wirkung aber sich organisch ergänzen. Das Feuer ist von Natur warm und trocken, das Wasser kalt und feucht; diese Qualitäten aber gleichen sich in der gegen-

---

1) De an. I, 2. 405 b 6.

2) Hippokrates I. 625 f. Kühn (VI. 466 f. Littr.).

seitigen Wechselwirkung mehr oder weniger aus: auch in dem Wasser ist „Trocknes" und nicht minder „Feuchtes" in dem Feuer. Die wesentliche Function des Feuers besteht in der Bewegung (Veränderung), die des Wassers in der Ernährung der Dinge. In den verschiedenen Zuständen und Wandlungen der letzteren muss bald das eine bald das andre der beiden Principien überwiegen und dieses Vordringen oder Zurückweichen des einen oder des andern Elements hat nach beiden Seiten hin bestimmte Grenzen der Möglichkeit, zwischen denen der Process ihrer Entwickelung hin und her geht „gleich einem Pendel zwischen den Endpunkten seiner Amplitude" [1]). Denn keines von beiden kann das andere absolut überwinden, dem Feuer geht bei einem gewissen Grade der Aufsaugung des Wassers die Nahrung aus, daher es sich zu andrem wenden muss, um diese zu suchen; dem Wasser dagegen gebricht im gleichen Stadium des entgegengesetzten Processes die Möglichkeit fernerer Bewegung, und sein Haltmachen ist gleichbedeutend mit dem Wiedervordringen des Feuers, dem es nun zur Nahrung dient. Der Bestand und das Werden der Dinge, überhaupt die Ordnung der Natur, hängt an dem Bestehen dieses Verhältnisses zwischen den beiden Grundstoffen. Die vielen und verschiedenen Formen der Dinge sind Ausgestaltungen dieses Gegeneinanderwirkens, und hierin allein besteht Werden und Vergehen, im Grösserwerden und Kleinerwerden nämlich, nicht aber im absoluten Entstehen oder Entschwinden [2]).

Auf Grund dieses Verhältnisses gestaltet sich nun die Erhaltung und Entwickelung des menschlichen Wesens nach Seiten des Leibes wie der Seele folgendermassen [3]). Zu den in dem Organismus bereits vorhandenen Theilen treten von aussen andre Theile, die als kleinere Ganze dasselbe Mischungsverhältniss von Feuer und Wasser haben, wie das grosse Ganze

---

1) Schuster, Heraklit 102.

2) De diaet. I, Kap. 3. 4 Littr. (630f. Kühn).

3) Ebd. Kap. 6f. (633f. K.) Vgl. Schuster, Heraklit 102f. J. Bernays, Heraclitea 16f.

des Organismus selbst. Hierdurch wird zwischen den Theilen des Körpers ein periodisch hin- und hergehender Lebensprocess auf Grund von Zu- und Abnahme hergestellt, indem die eindringenden theils die vorhandenen vergrössern, theils aber selbst Theile von jenen an sich ziehen, sodass die Abnahme des einen immer der Zunahme des andern proportional ist und umgekehrt. Hiernach (d. h. nach der jedesmaligen Grösse des einzelnen Theils) bestimmt sich nun weiter der Platz, den die einzelnen innerhalb des Körpers einnehmen, da die grösser werdenden die verkleinerten an den kleineren Ort drängen, um für sich selbst den erforderlichen grösseren einzunehmen, das „Ungleichartige" (*τὰ ξεῖνα μὴ ὁμότροπα*) aber im Verlauf dieser Entwickelung aus dem Organismus hinausgedrängt wird. Ein solcher Theilorganismus im Menschen ist nun auch die Seele, ein organischer Keim, bestehend aus demjenigen Mischungsverhältniss von Wasser und Feuer, wie es zu ihrem Körper passt. Als solcher tritt sie von aussen (durch Athmung) [1]) in den Leib ein; sie ist im Gegensatz zu der Verschiedenheit der Körper in allen Individuen von gleicher Beschaffenheit und verändert dieselbe „weder von Natur noch durch Zwang" (*οὔτε διὰ φύσιν οὔτε δι' ἀνάγκην*) [2]). Je nachdem die sie constituirenden Theile im Wechselverkehr mit den Theilen des Körpers sich vergrössern oder verkleinern (d. h. wohl, je nachdem jeder derselben einen Zuwachs oder Verlust von Wasser oder Feuer erleidet), verändert auch sie den Ort ihrer Wirkung im Organismus. Indem so Gleichartiges sich zu Gleichartigem fügt und das Ungleichartige ausgestossen wird, wächst auch die Seele im Leibe, und zwar jede einzelne Seele nur in dem zu ihr passenden Körper. Unumgänglich aber für das Wachsthum ist die Vollständigkeit der ursprünglichen Theile des Keims, weil ein Mangel in dieser Beziehung die Möglichkeit einer zureichenden und entsprechenden Aggregirung und Assimilirung verwandter Theile aus dem Leibe selbst ausschliessen würde. Unter dieser Vor-

1) Ebd. Kap. 25 z. A. (647 K.).

2) Kap. 28 z. A. (650 K.).

aussetzung aber geschieht der Erneuerungsprocess auf Grund des beständigen Zuströmens neuer Elemente von aussen und des dadurch bedingten continuirlichen gegenseitigen Austausches von Theilen innerhalb der aus Feuer und Wasser bestehenden Molecula im Innern des Organismus, wobei das „Ungleichartige“ (freilich ein sehr unbestimmter Begriff!) ausgeschieden wird. In dieser Weise wächst auch die Seele.

Die Entstehung eines Beseelten beruht weiter darauf dass im männlichen und weiblichen Organismus gewisse Keime, die durch den Ernährungs-Process s. z. s. ausgewachsen sind und einen grössern Platz zu suchen haben, ausgeschieden werden, wodurch es (im erwachsenen Organismus des Mannes wie des Weibes) zur Bildung des entsprechenden Saamens kommt [1]. Ob aus solchem Keime nun (im Mutterleibe) ein neuer Organismus sich bildet oder nicht, hängt davon ab, ob das was davon (bei der Zeugung) von beiden Theilen ausgeschieden wird, zu einem Fötalansatz von bestimmten harmonischen Zahlverhältnissen (es spielen hier pythagoreische Vorstellungen herein) zusammengeht oder nicht [2] [15]. Die embryonale Entwickelung eines in der angegebenen Weise begünstigten Keimes vollzieht sich nun unter der Wirksamkeit des darin enthaltenen Feuers. Vermöge derselben zieht er anfänglich die in dem mütterlichen Körper eintretende Nahrung sowie Bestandtheile der eingeathmeten Luft an sich; nachdem aber dies durch die zunehmende Verdichtung seiner Oberfläche mehr und mehr unmöglich geworden ist, hört das Aufnehmen und Abgeben von Bestandtheilen in Wechselwirkung mit dem umgebenden Organismus auf, und es entsteht so, weil das Feuer nunmehr die im Fötus selbst vorhandenen Bestandtheile zum Behuf seiner ferneren Ernährung aufzehrt und umbildet, die festen aber bestehen lässt, zuerst das Knochen-Gerüst mit den Sehnen, hierauf die Bauchhöhle mit den Därmen u. a., ferner die Adern, das Fleisch u. s. f. [3]).

1) Vgl. Plac. phil. V, 5.
2) De diaet. I, 8. (636 K.).
3) Ebd. 9 (637 K.).

Weiter sucht unser Autor zu zeigen, wie der Organismus als Ganzes unter der Wirksamkeit des Feuers sich zu einem Abbilde des Weltalls, zu einem Mikrokosmos ausgestaltet, was durch eine Parallelisirung der Hauptbestandtheile desselben mit den Verhältnissen des Weltalls darzulegen versucht wird. In demselben Zusammenhange weist er ferner eine Dreiheit von stetigen Umläufen des Feuers im Organismus auf, die in gegenseitiger Verbindung stehen. „Das wärmste und stärkste Feuer nun, welches dieses alles beherrscht und alles seiner Natur gemäss durchdringt, aber unsichtbar ist und unberührbar, in diesem befindet sich die Seele, der Geist, Denken, Wachsthum, Bewegung, Abnahme, Veränderung, Schlaf, Wachen; nimmer rastend regiert es alles durch alles, das eine wie das andre" [1]). Da die Seele im Grunde nur der bevorzugteste und feinste Bestandtheil des Körpers ist, so haben dessen Wachsthums-Verhältnisse auf ihr eigenes Wachsthum (und damit auf die Energie ihrer Bethätigung) massgebenden Einfluss. Letzteres wird daher in der Kindheit sowohl wie im Greisenalter Abbruch erleiden, denn in ersterer ist ihre Wirksamkeit für die Förderung des körperlichen Gedeihens vorwiegend in Anspruch genommen; in letzterem aber muss sie in Folge der Abnahme körperlicher Rüstigkeit selbst mit verkümmern [2]).

Der im Vorstehenden gezeichnete Versuch eines biologischen Systems ist für den gegenwärtigen Betrachter nach mehr als einer Seite hin von besondrem Interesse. Man wird nicht ohne Anerkennung bemerken, wie in der Darstellung eines Wechselverhältnisses zwischen ein- und austretenden „Molecülen" im Organismus der Ansatz zu einer Theorie gegeben ist, welcher die Möglichkeit einer exacten Behandlung und Durchführung der einschlagenden Fragen an der Hand mathematischer Anschauungsweisen nicht allzufern liegt. Zur wirklichen Ausführung in diesem Sinne fehlt es nun freilich an jeder sichern Beobachtung der in Betracht kommenden Vor-

---

1) Ebd. 10 (639 K.).
2) Ebd. Kap. 25 (647 K.).

gänge. An ihrer Stelle muss daher im Anschluss an die Hypothese von der Bildung des Organismus aus Feuer und Wasser (welche selbst schon an die Ansichten eines Hippo oder Archelaus erinnert), ein unkritischer Eklekticismus aushelfen, in der Heranziehung nämlich von vereinzelten philosophischen Gedanken, wie sie in Folge der vorgeschrittenen speculativen Denkarbeit in genügender Auswahl und Nähe zur Hand waren. Hat doch der Verfasser in der Einleitung zu seiner Schrift [1]) die Aufnahme von „richtigen“ Meinungen anderer zum Behuf des Anschlusses seiner eigenen ausdrücklich für eine wesentliche Eigenschaft der Art und Weise seiner Darstellung erklärt. Je geringer dadurch der wissenschaftliche Werth des Ganzen, selbst für die Zeit seiner Abfassung, anzuschlagen ist, um so interessanter ist dasselbe für unsre Betrachtung als ein ziemlich wohl erhaltenes Muster der Art und Weise, wie in den Theorien der Physiologen und Mediciner die Resultate der philosophischen Speculation zur Lösung fachwissenschaftlicher Probleme und zum Ersatz für den Mangel an ausreichender und sorgfältiger Beobachtung zur Verwerthung kommen. Die vorwiegende Wirksamkeit des Feuers in der Bildung des Organismus ist in die Theorie dieses Mediciners offenbar von Heraklit herübergenommen, dessen Philosophie überhaupt in dem oben behandelten Theile der Schrift durch zahlreiche Anklänge und jedenfalls auch directe Entlehnungen stark vertreten ist. Das Bedürfniss nach einer mehr im Sinne der Mechanik durchzuführenden Erklärung des biologischen Processes ist aber die Veranlassung geworden, das Feuer in ursprüngliche Wechselwirkung mit dem Wasser zu setzen, ohne dass doch die ursprünglich heraklitische Anlage des Ganzen dadurch verdeckt würde. Für Einzelheiten innerhalb des Processes werden dann pythagoreische und anaxagoreische Meinungen herangezogen, letztere z. B., wenn ähnlich wie bei Anaxagoras von dem Verhältniss des Geistes zu den Körpern, so hier [2]) von der Seele gesagt wird, sie sei in allem Beseelten

1) I, 1 (625 f. K.).
2) Kap. 28 (650 K.).

dieselbe und in Grösserem wie in Kleinerem immer gleichartig. Dieses und Aehnliches steht jedoch im Zusammenhange des Ganzen nicht nur ohne eigentliche Erfassung seines tieferen speculativen Sinnes, sondern namentlich auch ohne Rücksicht auf seine Uebereinstimmung oder Abweichung in Bezug auf anderweitige Behauptungen des Verfassers. Wenn derselbe z. B. die Seele durch die Athmung in den Leib gelangen lässt, so entspringt diese Annahme augenscheinlich einer kritiklosen Anlehnung an diejenige Lehre, nach welcher die Seele wesentlich aus Luft besteht, und widerspricht im Grunde den zu Anfang der Schrift vorgetragenen Meinungen über die Wirksamkeit von Feuer und Wasser. Dass der Seelenkeim aus Feuer und Wasser gemischt, die Seele selbst aber zuletzt potenzirtes Feuer ist, mag man sich daraus erklären, dass die physiologische Entwickelung des Embryo wesentlich auf der Aufzehrung des Wassers durch das Feuer beruht; nur stimmt dieser Vorgang keineswegs mit der anderweitig gemachten Annahme von der qualitativen Unveränderlichkeit der Seele, mit der ausserdem die andre Behauptung in Widerspruch steht [1], dass bei der Zeugung männlicher und „weiblicher" Saame sich mischen und, gleichwie glühende Kohlen, die nebeneinander liegen, eine einheitliche Masse bilden. In diesem Gleichnisse scheint wieder eine heraklitische Analogie benutzt zu sein [2]; jene Annahme von der Unveränderlichkeit der Seele ist aber aus dem Gedankenkreise des Anaxagoras herübergenommen, ohne mit den systematischen Voraussetzungen des Verfassers einheitlich zu verschmelzen; sie widerstreitet namentlich auch der besonders betonten [3] heraklitischen Lehre vom Flusse aller Dinge, nicht minder aber auch der später folgenden Angabe der Gründe, auf denen Klarheit des Denkens und gutes Gedächtniss beruhen sollen, darauf nämlich, dass die Mischungsbestandtheile der Seele, Feuer und Wasser, ihre „polaren" Eigenschaften (trocken und

---

1) Kap. 29 (652 K.).
2) Vgl. **Schuster** 138f.
3) Kap. 5 (632f. K.).

feucht), im richtigen Verhältniss zu einander austauschen; denn dies ist ein Vorgang, für dessen offenbar qualitative Natur die Möglichkeit einer Zu- und Abnahme vorausgesetzt wird [1]), wesshalb auch der Einfluss der Diät die Seele besser oder schlechter zu machen im Stande sein soll [2]), sofern man durch dieselbe zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Feuer und Wasser beitragen könne.

Der gesammte philosophische Apparat des Verfassers ist von ihm in viel weniger feinsinniger Weise, als wir dies bei Alkmäon vorauszusetzen Veranlassung hatten, in den Dienst einer medicinischen Aufgabe hereingezogen. Es handelt sich in dem vorliegenden Falle gleichfalls um eine Theorie der Gesundheit (als dem richtigen Verhältniss von Ernährung und Bewegung) [3]) und ausserdem um ein darauf gegründetes System diätetischer Vorschriften. Welche Ausdehnung die Literatur derartiger medicinisch-physiologischer Constructionen mit gelegentlichen Entlehnungen von der Philosophie in der Zeit vor Plato und Aristoteles gewonnen haben mag, lässt sich schwer übersehen; dass ihre Bedeutung für das philosophische Denken im entsprechenden Verhältniss zu dem Werthe gestanden habe, welchen die von der Philosophie ausgegangenen Ansichten aus den oben angeführten Gründen für sie selbst gewinnen mussten, wird man indess kaum behaupten dürfen. Erst mit der weiteren eigenthümlichen Ausbildung der Lehre von der innern Wärme und dem luftartigen Lebensgeist (Pneuma), also etwa gleichzeitig mit dem Auftreten der peripatetischen Schule gewinnen die medicinisch-psychologischen Ansichten einen tiefer greifenden Einfluss auf die Entwickelung des psychologischen Denkens überhaupt. Die zusammenhängende Ausführung dieser Lehre, die wir der Darstellung jener späteren Periode vorbehalten, wird auch ihre in die ersten Zeiten der griechischen Philosophie zurückreichenden Anfänge nachzuholen haben.

---

1) Kap. 35 (658f. K.).
2) Kap. 36 (665f. K.).
3) Kap. 2 (627f. K.)

Drittes Kapitel.
Die Lehre vom Erkennen.

A. Sinnesphysiologie.

Die Thatsache, dass die verschiedenen objectiven Eigenschaften der äussern Dinge lediglich durch das Bestehen bestimmter körperlicher Organe zur Wahrnehmung von Seiten der Seele gelangen und ohne diesen Zusammenhang für diese nicht vorhanden sind, hat schon frühzeitig die Aufmerksamkeit der griechischen Denker für das Problem der Empfindung in Anspruch genommen. Sobald man nämlich den Gegensatz von Stoff und Kraft schärfer in's Auge fasste, tritt sogleich die angelegentliche Bemühung hervor, aus den gegenseitigen Modificationen dieser beiden Factoren auch Aufschlüsse über die Vermittelung zwischen dem subjectiven und objectiven Moment der Wahrnehmung zu gewinnen. Und zwar richtet sich die Untersuchung (zu welcher noch die Kenntniss der Nerven fehlt) in erster Linie auf die physikalische Beschaffenheit des Bandes zwischen dem seelischen Innern und der Aussenwelt, erst in zweiter und bei weitem nicht überall in hinlänglicher Schärfe und Deutlichkeit auf die Frage nach dem allgemeinen Wesen des Eindrucks, welcher durch jenes Band von aussen nach innen übertragen wird, sowie auf die andre, wie man sich die Zustandsänderung der Seele in dem Act der Empfindung zu denken habe. Im Allgemeinen begnügt man sich, die Möglichkeit einer Beeinflussung des seelischen Innern durch das einwirkende Aeussere nachzuweisen und ist dabei (wie im Grunde noch heute) mehr auf genaue Beschreibung des einwirkenden Vorgangs als auf Erkenntniss des Wesens der bezüglichen seelischen Reaction angewiesen. Die Frage endlich, wie die Empfindung als subjectiver Act sich zu dem verhalte, was in Folge desselben als objective äussere Beschaffenheit sich darstellt, sehen wir in allen jenen Versuchen sich erst so eben erheben (am deutlichsten bei Demokrit). Der Blick der Forscher hat

sich offenbar überhaupt noch nicht daran gewöhnt, sie in ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite zu erkennen, daher gerade bei diesem Punkte Verschwommenheit der Auffassung oder starke Inconsequenzen unvermeidlich sind. Ganz ausserhalb des Gesichtskreises endlich liegt noch das Problem der Räumlichkeit und Projection des Empfundenen, da der Begriff des Raumes entweder von dem des Stoffes sich noch gar nicht geschieden hat, oder, wo dies geschieht (wie bei den Atomikern) nur als eine besondre Art von Stoff (das Leere neben dem Vollen) angesehen wird; seine phänomenologische Bedeutung ahnt man noch nicht von ferne.

Den ältesten Versuch einer durchgeführten Sinnesphysiologie treffen wir bei Alkmäon, dem krotoniatischen Arzte. Freilich sind seine Ansichten hierüber uns in einer Abgerissenheit überliefert, die auch der Combination zum Zwecke der Verständlichkeit nur geringen Spielraum lässt. Immerhin sehen wir mit Sicherheit so viel, dass Alkmäon, wie zwischen Seele und Körper, so auch zwischen Denken und Wahrnehmen einen bestimmten Unterschied machte und jenes als ausschliessliche Fähigkeit des Menschen im Unterschied von den Thieren erklärte [1]). Darüber jedoch, worin der Unterschied bestehe, scheint er nichts Besondres angegeben zu haben. Für das Zustandekommen der Empfindung ferner legt Alkmäon besondres Gewicht auf die Annahme organischer Verbindungen zwischen den Sinnesapparaten und dem Gehirn und diese Ansicht entsprang bei ihm allem Anschein nach bestimmten Beobachtungen, die er bei Sectionen gemacht hatte [2]). In den überlieferten Angaben über die Qualitäten der Empfindungen tritt dies Bestreben, jene organische Vermittelung aufzuweisen, noch am deutlichsten heraus. Die Mitwirkung des Gehirns scheint ihm übrigens lediglich zum Bewusstwerden des Empfundenen, nicht aber zum Hervorbringen der Empfindungsqualität als solcher gedient zu haben, für letztere vielmehr das betreffende Sinnesorgan selbst als zureichende Ursache von

---

1) Theophr. d. sens. 25.

2) Ebd. 26. Vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde I, 167.

ihm betrachtet worden zu sein. Dies wenigstens lesen wir heraus, wenn als seine Meinung überliefert wird, der Geschmack entstehe dadurch dass die Zunge die Stoffe zerschmelze und das so Aufgenommene auf Grund der Dünnheit und Weichheit weiter verbreite [1]); dass wir riechen, indem wir durch die Nase beim Einathmen „die Gerüche" zum Gehirn führen [2]). Das Hören ferner komme zu Stande, weil das Ohr hohl ist, alles Hohle aber tönt und so auch das Ohr, wenn die bewegte Luft zu ihm gelangt; die Höhlung des Ohres scheint er für den Gang (πόρος) anzusehen, durch welchen der bereits vorhandene Ton in seiner bestimmten Qualität vom äussern Sinnesorgan nach dem Gehirn geleitet wird (Plac. ph. IV, 16). Am undeutlichsten sind die Angaben über seine Theorie des Sehens. Er erklärte es durch das Widerspiegeln des Glänzenden und Durchsichtigen, und zwar sehe man um so besser, je reiner in dieser Beziehung der Gegenstand ist [3]). Das Auge wird sehend „vermittelst des umgebenden Wassers", in welchem Alkmäon sich vielleicht die Verbindung des Organs mit dem Gehirn dachte. Dass das Auge aber ausserdem auch Feuer enthielt, schloss er aus den subjectiven Lichterscheinungen, welche durch äussere Reize im Auge selbst entstehen [4]). Eine Art von Commentar zu diesen Aeusserungen haben wir vielleicht noch in den sinnesphysiologischen Ausführungen der unter den hippokratischen Schriften auf uns gekommenen Abhandlung περὶ σαρκῶν, deren Verfasser (nach Ermerins irgend ein späterer pythagoreisirender Jatrosophist) im Eingange derselben versichert, dass er ausser seinen eigenen namentlich die allgemeiner verbreiteten Ansichten der Früheren heranziehe. Von dem was er in dieser Weise Kap. 15—17 (Littr.) über Geruch, Gehör und Gesicht ausführt, erscheint besonders die Beschreibung des Vorgangs beim Sehen wie eine Ergänzung zu den theophrastischen Notizen über Alkmäons Theorie.

1) Theophr. ebd. 25.
2) Stob. flor. IV, 176 Mein.
3) Theophr. 26. Stob. 173.
4) Theophr. ebd.

Die Vermittelung zwischen Auge und Gehirn besteht nach seinen Angaben in einer von der Gehirnhaut nach beiden Augen gehenden Ader; durch diese erstrecke sich die klebrige Substanz des Gehirns bis in das Auge selbst und bilde dort die verschiedenen „durchsichtigen“ Häute desselben. In letzteren strahlt nun das Licht und alles Glänzende zurück und „vermittelst dieses Zurückstrahlenden sieht man“ [1]. Nach dieser, wie nach der theophrastischen Beschreibung geschieht somit das Sehen durch das Widerscheinen des Glänzenden im Auge [2], d. h. man sieht eigentlich nicht das Helle und Glänzende, sondern durch das Helle; die Dinge werden gesehen, weil sie ausser ihren sonstigen Eigenschaften auch noch die haben, hell zu sein, und zwar deswegen weil sie auf Grund dessen von der durchsichtigen Haut des Auges reflectirt werden. Die Aufgabe somit, das Zustandekommen der Empfindung zu erklären, erscheint auf diesem Standpunkt der Betrachtung gelöst, sobald zwischen Sinnesorgan und Gegenstand eine äussere Verbindung aufgewiesen ist, und die Qualität der Empfindung, die an dem letztern erscheint, ist nicht erst vermittelst des Organs selbst erzeugt, sondern objectiv bereits vorhanden, und wird durch jene Verbindung nur auf dasselbe und weiter auf das Gehirn übertragen. Der specifischen Eigenthümlichkeit in den Empfindungen der verschiedenen Sinne trägt man dabei insofern Rechnung, als man die Art und das Medium jener Verbindung für jedes Sinnesgebiet als ein verschiedenes aufweist. Speciell für den Gesichtssinn tritt dieser Standpunkt noch deutlicher in demjenigen heraus, was uns über die Theorie des Sehens bei den Pythagoreern berichtet wird [3]. Zu der Thatsache der Spiegelung des Gegenstands im Auge kommt nämlich dort noch die Angabe der Vermittelung hinzu, durch welche sie sich vollzieht: der vom Auge kommende Sehstrahl wird von dem „dichten und

1) Kap. 17: *τουτέῳ οὖν ὁρῇ τῷ ἀνταυγέοντι.* (I, 438 Kühn.)

2) *τῷ ἀνταυγέοντι, τῷ στίλβοντι καὶ τῷ διαφανεῖ, ὅταν ἀντιφαίνῃ* Theophr. 26.

3) Stob. flor. IV, 174.

glatten“ Gegenstand in der gleichen Richtung zurückgeworfen, etwa so wie der Unterarm mit der Hand vom Ellbogen aus vorgestreckt und dann nach der Schulter zurück gewendet wird [1]. Zu der richtigen Einsicht, dass das Licht in geraden Strahlen fortschreitet und im gleichen Winkel wie beim Einfallen reflectirt wird, kommt hier sonach der Irrthum, dass das Sehen sich vollzieht durch Strahlen, die ursprünglich, statt von dem Gegenstande, vom Auge ausgehen [2], eine Voraussetzung, der wir auch bei den spätern Theorien des Sehens im Alterthum immer wieder begegnen; mit der Verbindung aber, welche der Sehstrahl auf diese Weise zwischen Auge und Gegenstand herstellt, hält jene älteste Theorie den Nachweis der Uebertragung der an letzterem befindlichen Eigenschaften auf das Sinnesorgan für erbracht, ebenso wie nun weiter mit der Aufweisung der oben genannten Ader die Verbindung zwischen Auge und Gehirn bzw. Seele für erwiesen gilt [3].

Abgesehen von Alkmäon liegen die Fundamente der antiken Sinnesphysiologie hinsichtlich des Bestrebens, das Einzelne festzustellen und es zugleich auf einen gemeinsamen Grundvorgang zurückzuführen, in den hierher gehörigen Ansichten des Empedokles und zwar hier unverkennbar zugleich mit der Tendenz, dasjenige was in den Empfindungen der bekannten fünf Sinne das Gemeinsame ist, mit einer wesentlichen Eigenschaft der gesammten Natur in Verbindung zu setzen. Alle Körper, so lehrt Empedokles, besitzen einerseits Poren [4], andrerseits kommen von jedem Körper „Ausflüsse“ (*ἀποῤῥοαί*), die zwar wegen ihrer Kleinheit der Wahrnehmung sich entziehen, aber thatsächlich in die Poren andrer Dinge eindringen, sofern sie zu deren Grösse passen (*ἐναρμόττειν*). Aus dem Dasein

---

1) *ὁμοίαν — τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ*. ebd.

2) Vgl. Whewell, History of inductive sciences I. 99.

3) Vgl. Plac. phil. IV, 13.

4) Ueber deren Verhältniss zum Begriffe des Leeren, welches er leugnet, hat er sich freilich, so viel wir sehen, nicht ausgesprochen.

der Poren erklärt sich u. a. die Mischung zweier Dinge (Theophr. d. sens. 12); besonders aber wird von hier aus der Vorgang der Empfindung und Wahrnehmung begreiflich. Im Allgemeinen nämlich besteht die Empfindung darin dass von dem wahrgenommenen Gegenstande Ausflüsse in die Poren des Sinnesorgans eindringen und in dieselben hineinpassen. Sind sie dazu zu gross oder zu klein, so kann keine Empfindung eintreten; hierauf beruht es auch, dass wir z. B. nur mit dem Auge sehen und nicht mit andern Organen, obgleich diese dieselben Bestandtheile haben, mittelst deren sie das Gleichartige (Feuer durch Feuer, Wasser durch Wasser u. s. w.) wahrnehmen könnten. Sind die Poren verschiedener wahrnehmender Subjecte verschieden, so unterscheiden sich demgemäss auch deren Wahrnehmungen in Bezug auf den nämlichen Gegenstand und sie stimmen somit in ihrem Urtheile über den Inhalt des Wahrgenommenen nicht überein. In Betreff der einzelnen Sinne beschränken sich die Angaben, welche Empedokles über Getast und Geschmack zu machen wusste, auf diese allgemeinen Bestimmungen. Den Geruch dagegen führte er specieller darauf zurück, dass die Ausflüsse namentlich von leicht auflösbaren Körpern beim Athemholen vermittelst der Luft in die Poren des Geruchsorgans eintreten [1]). Bei dem Gehör ist es dagegen die Luft selbst, die durch den Schallerreger bewegt in den Gehörgang, „wie in eine Trompete", eintritt und dort durch Anschlagen an das „Feste" den Schall hervorbringt (Theophr. 7 ff.).

Schon aus diesen Bestimmungen ist es deutlich, wie es für Empedokles genügt, die Möglichkeit des Eindringens der Aussenwelt in die Sinnesorgane aufgewiesen zu haben, um die Empfindung für erklärt zu halten. Die ganze Ausführung seiner Theorie ist ein Versuch, die ursprüngliche naive Ansicht vom Erkennen, wonach die Gegenstände an sich existiren und die Wahrnehmungs-Vorstellung ihre Bilder giebt, in die Einzelheiten und Aufeinanderfolge eines physiologischen Vorganges zu übersetzen. Kein Wunder, dass man, sobald ein-

1) Vgl. fr. v. 287 f. (343 f.).

mal weitergehende Fragen über das Verhältniss der Sinnesmechanik zu dem wahrnehmenden Centrum aufgetreten waren, sich über die Unklarheit seiner Theorie beklagte [1]). Am eingehendsten hat er jedenfalls über den Gesichtssinn gehandelt. In den Bestandtheilen des Auges sah er Theile der vier Elemente: im Innern Feuer, ihm zunächst Wasser, beide wieder umschlossen von Erde und Luft [2]). Das Auge als Ganzes vergleicht er mit einer Laterne, in deren Innerstem (speciell wohl in der Krystallinse) er das Feuer annimmt; zwischen diesem und der äussern Haut des Auges (der Hornhaut) befindet sich (wie die Beobachtung lehrt) Wasser; letzteres ist ihm durch „feine Häute" oder „Netze" (unter denen wir uns wohl die Iris zu denken hätten), von dem innern Feuer abgeschlossen. Vermöge seiner Feinheit dringt aber das Feuer durch diese Umgebung hindurch, wie das Licht durch die Wände der Laterne [3]), andrerseits treten auch Ausflüsse der Dinge an das Auge heran, um, je nachdem sie von hellen oder von dunklen Gegenständen herkommen, in die entsprechenden Poren entweder des Feuers oder des Wassers einzutreten. Letztere sind nämlich alternirend neben einander geordnet [4]). Da hiernach das Feuer offenbar mehr im Innern des Auges gelegen ist als das Wasser, und vermöge seiner Feinheit durch dasselbe hindurchgeht, so haben wir die abwechselnden Poren dieser beiden Elemente doch wohl auf der Oberfläche des Auges zu suchen, sodass den hellfarbigen Ausflüssen der Dinge die das Wasser durchdringende Strahlung des Feuers bis dahin entgegenkommt. Indem somit die Ausflüsse theils in die Poren des Feuers theils in die des Wassers sich einfügen, entsteht hier die Empfindung des Schwarzen und Dunklen, dort des Weissen und Hellen. Der modificirende Antheil des subjectiven Factors in der Empfindung bringt sich sonach in dieser Theorie wenigstens bei diesen speciellen Aus-

1) Theophr. ebd. Kap. III.

2) s. Panzerbieter, Zeitschr. f. Alterth.-Wiss. 1845, 884.

3) Fr. v. 316f. (220).

4) *ἐναρμόττειν γὰρ ἑκατέροις ἑκάτερα* Theophr. 7.

führungen theilweise zur Geltung. Die Entstehung der übrigen Farben hat Empedokles nach Theophrasts Angabe (de sens. 17) nicht erklärt; wir erfahren nur, dass nach seiner Ansicht die vier „Hauptfarben“ (weiss, schwarz, roth, grün) den vier Elementen entsprachen [1]). Das normale Sehen begründet er darauf dass die Quantität der beiden wesentlichen Elemente (Feuer und Wasser) im rechten Verhältniss steht. Helle Augen, d. h. solche welche weniger Feuer haben, sehen bei Tage, dunkle dagegen wegen Mangel an Wasser bei Nacht schärfer, weil jenes Element beim Lichte des Tages, dieses dagegen in der Feuchtigkeit der Nacht den erforderlichen Zuwachs aus der Umgebung erhält. Wo aber ein Uebermass des einen oder andern an sich schon vorhanden ist, wird dasselbe durch diesen Zuwachs in der entsprechenden Tageszeit so gesteigert, dass eine Verstopfung der Poren des andern Elements eintritt, welche das Sehen behindert [2]), (woraus freilich streng genommen nur folgen würde, dass man in diesem Falle bei Tage keine dunklen, bei Nacht keine hellen Farben erkennen kann) [16].

Auch für Demokrit besteht die Erklärung der Empfindung wesentlich in dem Nachweise, dass Theile der äussern Dinge mit dem Sinnesorgan in unmittelbare Berührung gerathen; nur steht erstens diese Annahme mit den Principien seines Systems, wonach alles in der Welt im Grunde materielle Berührung und Bewegung ist, in noch engerem Zusammenhange als bei Empedokles, und es wird bei ihm zweitens die Nothwendigkeit einer Fortleitung des Eindrucks durch das Sinnesorgan zu der Seele schärfer hervorgehoben, ohne dass übrigens diese letztere Vorstellung bei ihm an Deutlichkeit und Bestimmtheit hinsichtlich ihrer Beschaffenheit gewänne. Zu dem Auftreten der Empfindung gehört in erster Linie eine gewisse Stärke des Eindrucks (Theophr. ebd. 63), beruhend auf der Dichtigkeit der andringenden Theile. Hierauf soll es z. B., da specifische Sinnesenergien noch nicht angenommen werden, be-

1) Stob. Ecl. I, 364.

2) Belege bei Karsten, Empedocles 487.

ruhen, dass die Töne, obgleich sie, wie Demokrit meint, durch den ganzen Körper zur Seele dringen, nur vermittelst des Ohres zur Empfindung kommen, eben weil nur durch dieses die hinlängliche Menge der bewegten Luft Zutritt finde. Demgemäss sind für Demokrit die Sinne, wie für Heraklit und Empedokles, wesentlich Durchgänge; an den Bestandtheilen des Auges ist ihm ihre feuchte und „schwammige“ Beschaffenheit die Hauptsache, in dem Ohr sieht er lediglich einen Canal für den Zutritt der Luft in das Innere des Körpers. Andrerseits lässt sich jedoch das Bestreben nicht verkennen, die specifische Qualität der verschiedenen Klassen von Empfindungen unter Mitberücksichtigung der eigenthümlichen Beschaffenheit der einzelnen Sinnesorgane zu verstehen. Das Wesentliche bei dem Vorgange der Empfindung ist die Uebertragung des äussern Eindrucks auf die Seele durch Verbreitung desselben im ganzen Innern des Leibes (ebd. 50ff.). Hierbei giebt indess Demokrit zu, dass eine ganz treue Uebertragung in Folge von Mitwirkung der physikalischen und physiologischen Zwischenglieder nicht möglich sei; die Verdichtung der Luft z. B., welche nach seiner Ansicht beim Sehen stattfindet, lässt den Gegenstand nur auf beschränkte Entfernung erkennen und vermindert überhaupt die Deutlichkeit [1]). Auch den Unterschied, welcher unter den Menschen selbst in Bezug auf die Güte der Sinnesorgane stattfindet, zieht er mit in Betracht und scheint ausführlich angegeben zu haben, welche Eigenschaften des Auges und Ohres ein scharfes Sehen und Hören bedingten [2]).

Demokrit unterscheidet, wie wir unten (S. 129) näher sehen werden, objective und subjective (primäre und secundäre) Qualitäten der Gegenstände; kann aber diese Unterscheidung bei der Durchführung seiner Empfindungs-Theorie nicht aller Orten streng im Auge behalten haben. Wenigstens

1) s. S. 112. Ar. de an. II, 7. 419 a 15: „Demokrit — meint, man würde genauer sehen und selbst eine Ameise am Himmel erkennen, wenn der Zwischenraum zwischen Gegenstand und Auge leer wäre.“

2) Theophr. a. a. O. 50. 56; Zeller I, 737, Anm. 4.

ruht seine Lehre vom Sehen, wahrscheinlich ihm selbst unbewusst, ganz auf der Voraussetzung, als ob diejenige Beschaffenheit des Dinges, welche die Seele auf Grund der Empfindung an ihm wahrnimmt, ihm auch von Haus aus zukomme. Das Sehen, lehrt er, geschieht durch Abspiegelung (ἔμφασις) des Gegenstandes im Auge; für den Begriff der Abspiegelung aber sucht er, getreu seiner Grundanschauung, ebenfalls die Abfolge der mechanischen Vorgänge aufzuweisen, aus denen sie zu Stande kommt, und dieses Bestreben hat bei ihm eine eigenthümliche Umbildung jener Vorstellung zur Folge [1]. Von den Gegenständen lösen sich ihre Bilder (εἴδωλα, δείκελα) [2] ab, gleichsam ihre verkleinerten Oberflächen oder überhaupt Nachbildungen [3]. Da nun die Luft, welche sich zwischen dem Wahrnehmenden und dem Object befindet, unter der Einwirkung der Sonne [4] bis zu einem solchen Grade verdichtet wird, dass sie einen Abdruck des Bildes aufzunehmen im Stande ist, so ist es letzterer, dessen „Spiegelung" in das Auge gelangt. Ob nun für dieses zweite Stadium des Vorgangs es für Demokrit bei dem unbestimmten Ausdrucke der ἔμφασις sein Bewenden hatte, oder ob er sich die Sache weiter so dachte, dass dieses Abdrücken durch die Luft hindurch in die feuchten Medien des Sehorgans hinein und von da weiter zur Seele sich fortsetzte [5], darüber hat allem Anschein nach eine deutliche Ansicht bei ihm nicht vorgelegen. Da indess genauere Angaben wenigstens darüber vorhanden sind, auf welcher Beschaffenheit der Augen nach seiner Meinung die Möglichkeit jener Uebertragung beruhe, so ist die letztere Annahme wahrscheinlicher [17]. So viel aber ist einleuchtend, dass Demokrit bei dieser ganzen Darstellung des Vorgangs beim Sehen selbst keine Rücksicht nimmt auf seine

1) *ταύτην δ' ἰδίως λέγει.* Theophr. ebd. 50.

2) Zeller 738, Anm. 4.

3) Vgl. Lucret. d. r. n. IV, 46f.

4) Theophr. a. a. O. 54.

5) Wie Heimsöth will, Democriti de anima doctrina 8: „Imago — iterata continenter impressione ad hominem perfertur, ubi ab humidissima corporis parte recepta in animam penetrat."

anderweitige Ansicht von dem subjectiven Charakter der Empfindungsqualitäten. Denn mögen die Bilder der Dinge sich im Auge nur abspiegeln oder eindrücken, jedenfalls sind hierbei die Eigenschaften, welche die Seele an ihnen wahrnimmt, als objectiv an dem Gegenstand vorhandene vorausgesetzt, ohne von der Seele auf äussere Reize als etwas Neues im Bewusstsein erst erzeugt zu werden.

Unter den Bildern, die von den Dingen sich ablösen und in der Luft abdrücken, haben wir natürlich Atomencomplexe zu verstehen, welche auf die Atome der Seele einwirken. Eine analoge Vorstellungsweise gilt nun auch bei Demokrit für das Gehör. Wie dort Bilder, so werden hier unter Vermittelung der Luft Töne als sich ablösende Bestandtheile des Gegenstandes auf die Seele übertragen. Der Ton ist ein Strom (ῥεῦμα) [1]) von Atomen, der von dem Object ausgehend zunächst die Atome der Luft in Bewegung setzt und, indem er sich mit diesem nach der Gleichartigkeit der Bestandtheile (etwa je nach Grösse, Rundung, Feinheit u. s. w. der Atome) zusammenordnet [2]), durch den Körper hindurch bis zur Seele vordringt. Seinen hauptsächlichsten, wenn auch nicht ausschliesslichen Zugang findet er durch die Höhlung des Ohres (Theophr. 55). Je mehr die anatomische Beschaffenheit des letzteren bei den verschiedenen Individuen den directen und unbeeinflussten Zutritt der bewegten Luft gestattet, desto besser hört der Mensch (ebd. 56). Da bei dieser Darstellung des Hörens das objective Moment, nämlich die bewegte Luft, von der aus ihrer Berührung mit der Seele sich ergebenden Empfindung des Schalles als dem subjectiven deutlicher, wenn auch, soweit die Berichte reichen, nicht ausdrücklich unterschieden wird, so steht diese Theorie mit der Lehre von der Subjectivität der empfundenen Qualitäten viel mehr in Einklang als die des Gesichtssinnes. Ueber den Geruchsinn

1) Gell. N. A. V, 15. 8; vgl. Heimsöth 10.

2) Eine Annahme, durch welche Demokrit vielleicht, wie Zeller (I, 740, Anm. 3) meint, die Massverhältnisse und musikalische Beschaffenheit der Töne erklären wollte. S. Plac. phil. IV, 19.

lag nach Theophrast (ebd. 82) bei Demokrit nur die allgemeine Bemerkung vor, dass er durch feine Ausströmungen von Seiten der Gegenstände bewirkt werde. Den Geschmack wird er auf die Auflösung der betreffenden Dinge durch die Säfte des Mundes zurückgeführt haben und bei diesem Theile seiner Lehre, wie auch in einer Besprechung der Farben suchte er eingehender die objective Beschaffenheit der Körper hinsichtlich der Verhältnisse ihrer Atome zu errathen, um daraus die subjective Verschiedenheit der Empfindungen innerhalb desselben Sinnesgebiets zu begreifen. Hiernach beruht z. B. Süssigkeit des Geschmacks auf runden und grossen Atomen, Herbheit aber auf solchen welche mit besondrer Grösse Rauhigkeit und Eckigkeit verbinden, Fettgeschmack auf dünnen, runden und kleinen u. dgl. [1]). Auch in seine Gründe für diese Aufstellungen lässt uns Demokrit einigermassen hineinsehen: ein süsser Geschmack, sagt er z. B., dringt durch den ganzen Organismus und vollbringt alles lind und gemässigt, deswegen müssen wohl seine Atome die erwähnte Beschaffenheit haben. In entsprechender Weise werden die Empfindungen der Farben z. Th. in Verbindung mit den begleitenden Tasteindrücken zu begreifen gesucht. Ist etwa ein Gegenstand weiss und hart, so sind seine Atome „wie die innere Fläche einer Muschel", nämlich unbeschattet, wohl gerundet und mit geraden Poren; was dagegen weiss und weich ist, dessen Bestandtheile sind rund, gegeneinander in schräger Lage und je zwei und zwei sowie überhaupt im Ganzen möglichst gleichmässig geordnet; die gemeinsame Eigenschaft alles Weissen ist die Glätte der Atome. Schwärze hingegen beruht auf Rauheit, Unebenheit und Ungleichheit derselben, so dass sie Schatten werfen u. dgl. (Man sieht hier wieder, wie schwer es Demokrit wurde, den subjectiven Charakter der Empfindungsqualitäten überall festzuhalten). Uebrigens können auch glatte Gegenstände schwarz erscheinen, wenn ihre Theile dieselbe Art der Zusammensetzung und

1) Theophr. d. s. 64 f. Weitere Beispiele bei dems. de caus. plant. VI, 6.

Anordnung haben wie das Schwarze, und analog verhält es sich da wo Rauhes die weisse Farbe zeigt. Ausser diesen Grundeigenschaften ist für die Qualität des Gesehenen auch die Art, wie die Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*) der Gegenstände sich verhalten, von Einfluss; z. B. ihre schnellere oder langsamere Bewegung, sowie ferner auch die Beschaffenheit der Luft in Betracht kommt. In dieser Weise hat Demokrit die „Grundfarben“ Weiss, Schwarz, Roth, Grün genauer durchgesprochen; die übrigen erklärte er aus einer Mischung von diesen [1]).

Auch für Demokrit gilt, dass die Empfindung (wie überhaupt die Erkenntniss) in einem Aufeinanderwirken von Gleichartigem besteht; die Beschaffenheit jedes Sinnes ist der Beschaffenheit der durch ihn wahrgenommenen Dinge verwandt, (das Auge dem Licht, die Luft in der Höhlung des Ohres der äussern Luft) und in je höherm Masse dies der Fall ist, um so genauer ist die Empfindung. Wir würden noch mehr Arten sinnlicher Wahrnehmung (noch mehr Sinne haben), wenn nicht für die Beschaffenheit mancher körperlichen Organe eine entsprechende verwandte Qualität innerhalb der verschiedenen Klassen von äusseren Objecten fehlte [2]), und es mag Wesen geben, bei denen solche dem Menschen unbekannten Empfindungen thatsächlich stattfinden [3]).

Für die Ausbildung der Lehre vom Empfinden nach der Seite der einzelnen Vorgänge ist Demokrit jedenfalls von grosser Bedeutung. Weniger lässt sich dies von Anaxagoras behaupten, dessen Ansichten dafür freilich durch den eigenthümlichen Gegensatz interessiren, in welchen er auch hier sich zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen stellt. Im entschiedenen Widerspruch mit ihnen betrachtet er nämlich die

---

1) Theophr. d. sens. 67. 73 ff.

2) So wenigstens verstehe ich die Stelle bei Stob. Flor. IV, 233: *Δημόκριτος πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν.* So fehlt uns etwa (um ein modernes Beispiel zu bringen) ein Organ für unmittelbare Wahrnehmung magnetischer Strömungen, die wir erst vermittelst einer „Uebersetzung“ in Erscheinungen des Gesichtsinnes erkennen.

3) Zeller 737 f.

entgegengesetzte Beschaffenheit von Subject und Object als Bedingung der Empfindung und zwar allem Anschein nach auf Grund der tieferen Einsicht, dass Empfindung eine qualitative Veränderung des Subjects ist [1]). Sie kann deshalb nicht wohl durch ein Ding von gleicher Beschaffenheit herbeigeführt werden, wie wir ja z. B. Wärmegrade nur dann als solche empfinden, wenn sie von dem unsrer eigenen Haut verschieden sind [2]). Da nun „alles in allem" ist, und mithin in unserm Körper auch von allen Substanzen gleichtheilige Stoffe enthalten sind, so haben wir damit die Möglichkeit, jede Qualität des Aussendings, welches unsre Sinnesorgane berührt, durch sein in uns befindliches Entgegengesetztes zu erkennen, das Bittre z. B. durch seinen Gegensatz zu dem in uns befindlichen Süssen. Ueber Geruch und Gehör scheint Anaxagoras ziemlich mit Empedokles übereinzustimmen; bei ersterem legt er Gewicht auf das Einathmen der durch Erwärmung und Verdünnung in der Luft befindlichen Theilchen, und lässt beim Hören den Process der Luftbewegung sich speciell bis zum Gehirn erstrecken. Sehen ist Abspiegelung des Dinges im Augapfel und zwar nicht auf dem Gleichfarbigen, sondern (dem allgemeinen Princip gemäss) auf dem Entgegengesetzten, daher die meisten Menschen in der Nacht eben nicht sehen können, weil diese dem Auge gleichfarbig ist. Mitursache der Spiegelung ist das Licht. Die Schärfe der Wahrnehmung hält Anaxagoras für abhängig von der Grösse des Organs (Theophr. d. s. 27 f.).

Sitz und Vermittelung des Denkens wie des Empfindens ist für Diogenes die Luft und speciell derjenige Theil derselben, welcher sich im Gehirn befindet; zu ihm nämlich werden die Eindrücke vermittelst derjenigen Luft, welche die Sinnesorgane enthalten, fortgeleitet. Je feiner die Luft ist, desto schärfer empfinden die Sinne und je mehr die anatomische

---

1) Theophr. d. s. 2. Die Gründe, welche dort historisch für den Satz: *τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ γιγνώσκεσθαι* aufgeführt werden, gehören wohl im Wesentlichen dem Anaxagoras.

2) Ebd.

Beschaffenheit der Organe dieser Eigenschaft Vorschub leistet, desto genauer sind die Wahrnehmungen (ebd. 41). Was das Einzelne betrifft, so hatte Diogenes über den Tastsinn keine Bestimmungen gegeben (ebd. 40), die Empfindung des Geruchs scheint er auf eine Symmetrie zurückgeführt zu haben, welche zwischen der eingeathmeten und der im Kopfe befindlichen Luft hinsichtlich der Mischung ihrer Bestandtheile vorhanden ist. Leider können wir auf diesen interessanten Gedanken aus der verderbten Stelle bei Theophrast (ebd. 39) nur so eben und mit Vorsicht rathen [1]). Lange und enge Luftwege zum Einathmen (wie sie manche Thiere besitzen sollen), sind der Schärfe dieses Sinnes am günstigsten, weil sie die eingezogene Luft am besten isoliren. Der Geschmack beruht auf der Dünnheit und Weichheit der Zunge, welche die zugeführten Säfte an sich saugt und diese Einwirkung durch Vermittelung der in sie eintretenden Adern zur Auffassung von Seiten der Seele bringt [2]), was in Diogenes' Sinne wohl nichts weiter bedeutet, als dass unter dieser Vermittelung der entstandene Eindruck durch die Seelenluft, welche den ganzen Körper durchdringt, weiter verbreitet werde. Das Hören beruht darauf dass die in der Luft des Ohres vermittelst der schwingenden äussern Luft hervorgerufene Bewegung bis zum Gehirn fortgeleitet wird (ebd. 40f.). Zu dieser Empfindung finden sich übrigens bei Diogenes schon die Anfänge derjenigen Theorie, wie sie später Aristoteles vorträgt (de an. II, 8). Gehörempfindung entsteht nur, wenn die Luft im Ohre durch den Schall als Ganzes bewegt wird und in dieser Weise dann die Bewegung auf die innere Luft (im Gehirn) überträgt. Hierzu gehört von Seiten des Organs ein möglichst kurzer, enger und gerader Gehörgang; ist er zu breit, so wird der Schall undeutlich, „weil er nicht auf Ruhendes trifft" [3]). Das Sehen endlich geschieht durch

---

1) Vgl. 41: *οὐ μὴν ἀλλὰ συμμέτρου γε οὔσης τῆς ὀσμῆς τῷ ἀέρι πρὸς τὴν κρᾶσιν μάλιστα ἂν αἰσθάνεσθαι τὸν ἄνθρωπον.*

2) Plac. phil. IV, 18; s. Panzerbieter, Diogenes Apoll. 86.

3) Theophr. a. a. O. 41.

Abspiegelung des Gegenstandes im Augapfel und dieser bewirkt die Wahrnehmung, weil er mit der innern Luft (also mit der Seele) „vermischt ist“; ist diese unmittelbare Verbindung, etwa bei Augenentzündung, unterbrochen, so erfolgt trotz der Spiegelung doch keine Gesichtswahrnehmung [1]. Auf dem Einfluss des Anaxagoras beruht hierbei wohl die Bestimmung, dass sich am besten diejenigen Farben abspiegeln, welche der des Auges entgegengesetzt sind; daher die Schwarzäugigen, wie Diogenes meint, besser bei Tage und überhaupt das Helle, Augen von entgegengesetzter Beschaffenheit besser bei Nacht sehen [2].

Trotz der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung sieht man bei dieser Theorie so viel, dass das eigentliche Agens bei der Empfindung die zu den Sinnesorganen von innen her (durch die Adern) herantretende Luft ist. Man sieht dies auch daraus, dass Diogenes für den Zustand des Schlafs ein Zurücktreten der Luft und ein durch das Blut bewirktes Zusammendrängen derselben in der Gegend der Brust und des Bauches annimmt, offenbar zur Erklärung der Thatsache, dass in jenem Zustande die Sinne mehr oder weniger ausser Wirksamkeit gesetzt sind [3]. Die Nothwendigkeit einer physiologischen Vermittelung zwischen Sinnesorgan und Seele wird sonach von Diogenes stärker betont; dagegen ist bei ihm der subjective Charakter der empfundenen Qualität von dem des veranlassenden äussern Vorgangs nicht mit derjenigen Schärfe unterschieden, wie (wenigstens im Princip) bei Demokrit. Es wird nicht recht deutlich, was wir unter Uebertragung durch Vermittelung der innern Luft zu denken haben; aus den Andeutungen über den Gehörsinn können wir allerdings erkennen, dass das Wesen der Empfindung für Diogenes in einer Modification der Bewegung bestand, welcher die Luft in den Sinnesorganen unterlag und vielleicht weiter vermuthen, dass nach seiner Ansicht in diese Art der Bewegung die Luft,

---

1) Ebd. 40.
2) Ebd. 42.
3) Panzerbieter 91.

welche die Seele ausmachte, hineingezogen wurde. Wie aber das Verhältniss in speciellen Fällen (z. B. bei Gleichzeitigkeit verschiedner Empfindungen) sich gestaltete, bleibt ganz im Dunkeln und es ist sogar fraglich, ob auch nur die Nothwendigkeit jener allgemeinsten Ergänzung der Theorie von Diogenes gefühlt wurde.

B. Das Wesen der Erkenntniss.

Eine Darstellung und Würdigung der ersten Anfänge der Erkenntnisslehre hat mitten aus der philosophischen und besonders der psychologischen Arbeit der Gegenwart heraus ihre eigenthümliche Schwierigkeit. Es kommt dabei vor allem darauf an, die gemeinsamen Grundzüge jener ersten Versuche in Bezug auf Inhalt und Tragweite zu begreifen, ohne in Voreingenommenheit durch Principien, denen sie nicht zu entsprechen vermögen, sich den Blick für das zu trüben, was auch heute noch an diesen ersten tastenden Versuchen interessant und verdienstlich ist. Es gilt hiernach, sich zunächst in die Verhältnisse zurückzuversetzen, unter denen der Geist in jenen ältesten Zeiten sich zur Speculation veranlasst fand und zu diesem Zwecke namentlich manches gleichsam zu verlernen, was man jetzt vielleicht als unumgängliche Voraussetzung für alle Erklärung des Denk- und Erkenntnissprocesses zu halten nicht umhin kann. Dass zwischen Seele und Materie (sei es nun in der Erscheinung oder im Wesen) ein Gegensatz besteht, dass ein tiefgreifendes Problem der Forschung in der Frage liegt, ob die Gesetze für das eine der beiden entgegengesetzten Glieder auch für das andre Geltung haben oder nicht; dass es vor allem darauf ankommt, die Gegenstände des innern und äussern Sinnes auf ihr gegenseitiges Verhältniss hin zu untersuchen; dass weiter die Welt wie sie uns gegeben ist, Inhalt des Bewusstseins ist und dass die gegebene Beschaffenheit des Erkannten abhängt von dem Wesen des Erkennens und des Bewusstseins — das alles, so geläufig es uns heute erscheint, sind Errungenschaften einer langen Entwickelung, zu welcher die hier zu besprechenden Versuche der Orientirung über das Wesen der Erkenntniss eben die

ersten Anfänge bilden. Von dem bestimmten Inhalte der eben angeführten Wahrheiten ist daher bei ihnen noch nicht die Rede. Dennoch aber fehlt es den verschiedenen und verschiedenartigen Ansätzen der Erkenntnisstheorie nicht an gemeinsamen Grundanschauungen und zu diesen gehört vor allem die Art, wie sie das Verhältniss des Erkennens zu den Dingen auffassen.

Die Einsicht, dass die Beschaffenheit des Erkannten wesentlich bedingt ist durch die Subjectivität des Erkennenden, ist der griechischen Philosophie nicht vor der Sophistik zum klaren Bewusstsein gekommen. Allerdings zeigen, wie sich eben herausgestellt hat, die Systeme der Eleaten, Pythagoreer und des Anaxagoras im Grunde der Sache ein allmäliges Hervortreten dieser Einsicht; da aber vor Anaxagoras keiner jener Denker von vornherein darauf ausgeht, das Wesen des Geistigen in seinem Unterschiede von dem Sinnlichen und seiner bedingenden Priorität vor demselben sich deutlich zu machen, so ist die Thatsache des Erkennens auch bei ihnen im Wesentlichen nicht ein *Setzen* des Objects sondern ein *Product* von Seiten desselben. Bei ihnen wie bei den Hylozoisten und ihren Nachfolgern hat daher das Streben nach einheitlichem Verständniss der Welt lediglich den Erfolg, für das gegebene Verschiedene eine bestimmte Seite desselben (Wasser, Feuer, die Elemente, Zahlen u. dgl.) als das Grundwesentliche und in aller Veränderung Constante aufzuweisen. Aus dem so herausgehobenen Grundbestandtheile wird nun die Beschaffenheit des Subjects als des Erkennenden unter andern Ergebnissen der Weltentwicklung als ein Specialfall mit abgeleitet. Die Gegensätzlichkeit zwischen Subject und Object der Erkenntniss ist hier noch weit entfernt, ein Problem zu sein. Wie die psychologischen Theorien hier noch ein integrirender Theil der Physik sind, so ist auch das Erkennen, gleichviel ob von Seiten der Sinne oder des Verstandes ausgehend, nichts weiter als eine Function des Seienden (des Stoffes) unter andern Functionen desselben. In dieser Hinsicht sind Denken und Wahrnehmen gleich. Dass sie dennoch deutlich unterschieden wurden, lag nun freilich schon an der

Thatsache, dass man überhaupt philosophirte, denn dies war ja in nichts anderem begründet als darin dass der Inhalt sinnlicher Anschauung dem reflectirenden Denken nicht genügte. Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie in der hier in Betracht kommenden Periode beschränkte sich deshalb im Wesentlichen darauf, den Unterschied von Wahrnehmen und Denken innerhalb des Rahmens ihrer beiderseitigen Bedingtheit durch die objective Beschaffenheit der Welt klar zu machen, und hierbei den zwischen beiden bestehenden Zusammenhang, die Verwandtschaft beider Functionen innerhalb und trotz des Unterschiedes nicht zu übersehen.

Die ersten Anfänge einer wirklichen Theorie des Erkennens finden sich bei Heraklit. Ihm steht zunächst der Unterschied zwischen sinnlicher und vernünftiger Erkenntniss fest; er ist ihm gleich dem zwischen dem Irrthum oder wenigstens dem Unzulänglichen und der Wahrheit. Die Sinne für sich gewähren keine Erkenntniss, sondern nur Material zur Bildung einer solchen durch Ausdeutung von Seiten der Verstandesthätigkeit. Wer ohne letztere ihnen traut, stützt sich auf „schlechte Zeugen“ [1]). Sind ihre Aussagen somit nicht die Erkenntniss selbst, so sind sie doch zum Zustandekommen derselben nothwendig; Erkenntniss besteht nämlich darin dass die Seele die Beschaffenheit des Umgebenden d. h. des vernünftigen Feuers annimmt und somit in den allgemeinen Weltprocess eintritt, der als solcher die Vernünftigkeit selbst ist. Schon bei Heraklit hat hiernach der Satz, welcher als Grundprincip für die Erkenntnissthätigkeit bis auf Anaxagoras anerkannt wird, dass Gleiches erkannt werde durch Gleiches, seine Giltigkeit. Er ist auch schon bei ihm, wie bei den Folgenden eine einfache Consequenz der Anschauung, dass die Seele (das Erkennende), ihr Dasein durch dieselben Factoren bedingt erhalte, welche die Welt überhaupt (das Erkannte) constitui-

---

1) Ueber den angeblichen Sensualismus Heraklits (Lewes und P. Schuster) s. meine Ausführungen in der Zeitschrift für Philosophie etc., Bd. 67, 238 f.

ren [1]). Durch jene Theilnahme am Weltprocess ist der Seele selbst die Möglichkeit der Wahrheit gegeben; denn diese besteht in nichts anderm als im Erkennen des unaufhaltsamen Flusses und der Art wie er sich in der Einheit der Gegensätze und dem Weg nach oben und unten vollzieht [2]). Da das umgebende Feuer an sich vernünftig und somit erkennend ist, so ist die Möglichkeit des Erkennens für den Menschen auf nichts andres zurückzuführen, als darauf dass die Seele diese Feuernatur selbst annimmt, sich also von der göttlichen Natur unmittelbar beeinflussen lässt; denn nur letztere hat im eigentlichen Sinne von Haus aus Erkenntniss [3]). Seiner Grundanschauung getreu sucht nun Heraklit auch hierfür eine physische Vermittelung und findet sie in den Sinnesorganen. Die Sinne sind die Canäle (*πόροι*), welche die Verbindung zwischen dem innern Feuer (der Seele) und dem äussern (der Weltvernunft) herstellen; darum ist die Seele dann im Zustande der Vernünftigkeit, wenn jene als solche Oeffnungen functioniren, und ihr Denken schwindet auf einen unbedeutenden Rest herab, sobald sie geschlossen sind, nämlich während des Schlafs [4]). Auch dieser Rest würde verlöschen, wenn nicht während desselben die nothwendigste Verbindung mit der Aussenwelt durch das Athemholen erhalten bliebe. In allen Fällen aber, in denen diese feurige Beschaffenheit der Seele sich nach der des Feuchten hin verändert, tritt dem entsprechend Unvernünftigkeit ein (s. o. S. 44f.).

Der Inhalt der Wahrheit ist somit nur einer, ein Gemeinsamer für alle; das Denken im eigentlichen Sinne, im Unterschiede vom subjectiven Wähnen, ein Gemeinsames; es besteht darin dass die Seele unmittelbar an dem Weltprocesse Theil nimmt, womit Heraklit offenbar zugleich ein Bewusstwerden

---

1) Wenn Theophrast (de sens. 1) dem Heraklit den entgegengesetzten Grundsatz beilegt (*τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ*), so scheint mir dabei ein Missverständniss der heraklitischen Ansicht vom Streit der Gegensätze zu walten.

2) Fr. 1. 19. Byw.

3) Fr. 91. 96. 97.

4) Fr. 94. Sext. Emp. math. VII, 129f. 132.

des mit demselben gegebenen Weltgesetzes, also der tiefsten Wahrheit voraussetzt. Dass nun dieses Theilnehmen an der allgemeinen Vernunft (dem *κοινὸς λόγος*) sich bei jedem mit Nothwendigkeit von selbst ergeben müsse, hat Heraklit allem Anscheine nach (freilich im Widerspruch mit der Anlage seines Systems) nicht angenommen. Der Mensch ist der eigentlichen Erkenntniss vielfach nur unvollkommen zugänglich (Fr. 2), er lebt, „als hätte er eine eigene (subjectiv-individuelle) Denkweise", und darin liegt die Möglichkeit des Irrthums [1]). Worauf diese Möglichkeit aber begründet war, scheint er nicht angegeben zu haben. Nur das sieht man deutlich, dass ihm die Sinne, wenn auch in ihren Aussagen nicht die Wahrheit selbst, so doch in ihrem Dasein ein Mittel zur Wahrheit waren [2]). In dieser Hinsicht hat er jedenfalls auch Unterschiede in Bezug auf die Vorzüglichkeit der einzelnen Sinne angenommen [3]). Wie weit es aber der Einzelne in der Vernünftigkeit bringt, hängt nach andern Aeusserungen von der entsprechenden „Trockenheit" d. h. von der Qualität der Einzelseele selbst ab, also von dem Grade der Feinheit, mit welcher diese die Angaben der Sinne im Interesse der Erkenntniss ausdeutet (Fr. 73. 75) [4]). Eine den Sinneswahrnehmungen analoge Stellung zur Erkenntniss (nämlich die eines Mittels zu derselben) scheint Heraklit der Sprache angewiesen und demgemäss u. a. aus Zergliederung und Etymologie der Worte Belege für seine Grundansicht gesucht zu haben [18].

Eine Erkenntnisslehre in dem Sinne einer Folge von Erkenntnissstufen und Aufweisung ihres Zusammenhangs hat Heraklit, so viel wir sehen, nicht aufgestellt. Ebenso wenig ist dies bei den Pythagoreern und bei seinem eleatischen Gegner Parmenides der Fall. Jener Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, hat diese dem Mathematischen

---

1) Fr. 92. Zeller 586.

2) Fr. 93. 13. Sext. math. VII, 126.

3) Fr. 15. Lucret. I, 690 f.

4) Schuster 297 f.

sich annähernde Formulirung vielleicht zuerst bei den Pythagoreern gefunden, und zwar stützt sich bei ihnen der Inhalt desselben auf die Thatsache, dass Erkennbarkeit der Dinge auf den ihnen innewohnenden Zahlenverhältnissen beruht. Nur durch die Wirksamkeit der Zahl sowohl in den Dingen wie in der Seele sind diese beiden Seiten des Seienden gleichartig und verwandt, so dass das Erkannte von dem Erkennenden erfasst und umschlossen werden kann nach der Natur des Gnomon (s. o. S. 69). Ohne die Herrschaft von Zahl und Mass wäre nur chaotische Unbestimmtheit und Unerkennbarkeit in der Welt. Die Zahl macht in der Empfindung die Dinge erkennbar durch Gliederung; ihre Wirksamkeit in der Seele (und auf Grund dessen besonders der mathematisch gebildete Verstand) [1]) giebt der letztern die Möglichkeit, mit den Zahlverhältnissen der Dinge ein harmonisches Verhältniss zu bilden, d. h. in eine Erkenntniss zusammenzugehen, so dass (wenn wir versuchen, der einfachen und stammelnden Ausdrucksweise etwa eines Philolaus durch moderne Bezeichnungen ausdeutend nachzuhelfen) der tiefere gemeinsame Grund des in der Erkenntniss bestehenden Verhältnisses von Subject und Object die Zahl ist, welche sich selbst in diesen beiden Momenten auseinanderlegt, um im Erkennen wieder mit sich zusammenzugehen, und zwar speciell die Zehnzahl (δεκάς) d. h. die vollkommenste Zahl, zu der sich zuletzt alle andern immer ergänzen müssen [2]).

Bei dem eigenthümlichen Charakter der eleatischen Philosophie, der auf Abstraction im Gegensatze zur Anschauung geht, hat Parmenides noch weniger Veranlassung, den Antheil zu untersuchen, den etwa die Sinne an der Erkenntniss der Wahrheit haben; nur daran vielmehr kann ihm liegen, den Gegensatz der Vernunfterkenntniss gegen die Erfahrung in noch entschiednerer Weise wie Heraklit zu betonen [3]). Beide Gebiete sind ihm von Haus aus getrennte Arten des Denkens,

1) Sext. Emp. math. VII, 92.
2) Ebd. Boeckh, Philol. 140 f.
3) Zeller 470, Anm. 1.

so sehr, dass er nicht einmal den Versuch machen will, den Uebergang von dieser zu jener zu finden, sondern den Inhalt beider Erkenntnissquellen als ein Unvereinbares jeden für sich zu einer besondern Theorie ausgestaltet, die nichts mit einander gemein haben. Erkenntniss im wahren Sinne ist ihm das was wir die Deduction des Seienden nennen würden (eine Art analytischer Erkenntniss a priori), nicht die Empirie [1]). Dieser Unterschied beider ist aber kein psychologischer sondern zunächst ein rein logischer und entspricht daher nicht durchaus der heraklitischen Unterscheidung von Wahrnehmung und vernünftigem Denken. Was über denselben etwa psychologisch festzustellen wäre, fällt für Parmenides in den Bereich der Meinung und steht dem Resultate des abstracten Denkens gegenüber auf einer Stufe mit seinen physikalischen Annahmen. Zunächst vom logischen Standpunkt aus unterscheidet demgemäss Parmenides das Denken von der Wahrnehmung und setzt ersteres identisch mit dem Seienden [2]), allerdings nicht im Sinne einer s. g. Identitätsphilosophie, wohl aber in dem, dass Denken ohne sein Object, wie es im Worte hervortritt, leer ist [3]) oder vielmehr gar nicht vorhanden, sodass Sein, Begriff des Seins, gedachtes bezw. gesprochenes Sein ein und dasselbe ist. Vielleicht war der Umstand, dass die Identität von Denken und Gedachtem bei concreten Anschauungen nicht so hervortritt, wie bei jenen Abstractionen, mit die Ursache, dass Parmenides ersteren die Fähigkeit, im eigentlichen Sinne erkannt zu werden, absprach.

Von seiner Theorie der Natur aus kennt dagegen Parmenides in psychologischer Hinsicht den Unterschied von Wahrnehmen und Denken nicht. Als psychologischer Process ist das Erkennen hier wie bei Heraklit eine Modification des physikalischen Grundverhältnisses der Aussenwelt und geht (ohne dass ein Unterschied zwischen Sinnlichem und Abstractem

---

1) Fr. ed. Karsten v. 52f. (*κρῖναι δὲ λόγῳ*).

2) v. 93 ebd.

3) v. 94: *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν.*

aufträte) hervor aus dem Verhältniss der beiden physikalischen Grundstoffe, die wie in der Aussenwelt, so auch im Menschen sich zur Geltung bringen, aus dem Verhältniss nämlich des Warmen und Kalten, bezw. Lichten und Dunklen. Die Erkenntniss ist immer ein Ueberwiegen des Einen oder des Andern im Menschen und zwar seiner Beschaffenheit nach besser und reiner beim Ueberwiegen des Warmen, schlechter bei dem des Gegentheils [1]). Diese Ansicht in Verbindung mit der andern, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, scheint Parmenides im Einzelnen durchgeführt zu haben, wenigstens spricht er auch dem Leichnam, in welchem nur noch Kälte ist, auf Grund derselben noch Empfindung zu, nur eben nicht die der Wärme und der Sprache sondern die des Kalten und Stillen, und da überall ein Verhältniss von Wärme und Kälte anzunehmen ist, so hielt er dafür, dass alles Seiende einen Grad von Erkenntniss habe [2]).

Eine tiefer gehende Verwerthung findet der Satz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, bei Empedokles. Es wird bei ihm handgreiflicher Ernst gemacht mit der Ansicht, dass die Bestandtheile der Welt auch die des erkennenden Subjects sein müssen. Nur dadurch nämlich, dass jene Bestandtheile auch die physische Beschaffenheit des Subjects constituiren, werden sie selbst von ihm in der Wahrnehmung wie im Denken erfasst. Es mag sein, dass zu diesen Vorstellungen die Beobachtung geholfen hat, dass einzelne Sinne in ihrer äussern Gestaltung den ihnen specifisch zugehörigen Gegenständen ähnlich sind, wie z. B. das Auge den Lichtglanz nicht nur wahrnimmt sondern auch selbst an sich hat [3]). Dass sie jedoch auch auf das vom Wahrnehmen unterschiedene Erkennen ausgedehnt werden, hat wohl den tiefern Grund, dass man das Geistige auf dieser Stufe des Denkens eben nur als einen Specialfall innerhalb der Entwickelung des belebten Stoffes aufzufassen wusste, zugleich aber das Erkennen sich

---

1) v. 146. Zeller 487, Anm. 1. Theophr. de sens. 3f.

2) Ebd.

3) Peipers, Untersuchungen über das System Plato's I, 29.

bereits als Problem herausstellte, welches eine Auflösung verlangte.

In der Abgrenzung der beiden Erkenntnissgebiete Wahrnehmen und Denken gelangt Empedokles nun auch einen Schritt weiter als seine Vorgänger, wenigstens sofern er die Function der Sinnesorgane als Bedingung des Wahrnehmens und die Beschaffenheit des Blutes als Grundlage für das Denken eingehender behandelte. Beide Arten sind ihm physikalische Processe; die Sinneswahrnehmung erklärt er aus dem Eintreten von Ausflüssen der Dinge in die Poren des Auges (s. o. S. 108 f.); der Träger des Denkens ist ihm aber das Blut, und zwar aus dem Grunde, weil in ihm sämmtliche Elemente gemischt seien [1]); besonders gilt dies von dem Blute in der Nähe des Herzens. Folgerichtig lehrt er weiter, dass mit Wandlungen in dem organischen Zustande auch das Denken sich ändre und dass überhaupt die Einsicht im Verhältniss zum „Gegebenen" (*παρεόν*) stehe (Fr. v. 330 f.), wobei es freilich wegen der Unzulänglichkeit der Ueberlieferung dahingestellt bleibt, ob er damit das äusserlich oder das innerlich Gegebene gemeint habe [2]). Auch das ist nicht festzustellen, ob Empedokles von jener Ansicht aus schon eine Erklärung des Traums und seiner Veränderlichkeit versuchte oder nicht [3]). Denn über den physikalischen Process selbst, durch welchen das Denken im Unterschiede von der Wahrnehmung bedingt ist, scheint er sich nicht weiter ausgesprochen zu haben. Nur das findet sich deutlich, dass wir von den Stoffen und Kräften Feuer (ausser uns) durch Feuer (in uns), in gleichem Sinne Wasser durch Wasser u. s. w., ebenso Liebe durch Liebe, Streit durch Streit erkennen und dass sogar unsre Gesichtszustände gegenüber den Dingen durch die entsprechende subjective Gleichartigkeit bezw. Ungleichartigkeit bedingt sind (Fr. v. 333 f.). Sicher ist auch, dass er die Denkthätigkeit, obwohl sie wegen ihrer physikalischen Bedingtheit mit der Wahrnehmung im

---

1) Fr. v. 327 f. (372). Theophr. d. sens. 10.
2) Bonitz zu Ar. Met. IV, 5. 1009 b 25.
3) Vgl. Hollenberg, Empedoclea 19.

Grunde auf gleichem Boden steht [1]), ausdrücklich von dieser unterschieden hat [2]). Zu den Aussagen der Sinne, deren Glaubwürdigkeit er keineswegs verwirft, jedoch (vermuthlich wegen ihrer blossen Receptivität) für beschränkt hält, lässt er das Denken als eine theils zusammenfassende und ergänzende, theils unterscheidende Thätigkeit hinzutreten [18]. Letzteres vermag nach ihm die Wahrheit zu erfassen, aber nur innerhalb bestimmter Grenzen, welche menschlicher Einsicht gesteckt sind [3]).

Auch Demokrit unterscheidet wie seine Vorgänger eine Art von Erkenntniss, die über die zunächst gegebene sinnliche hinausreicht; auch er führt, wie jene, beide Arten im Wesentlichen auf denselben Grundvorgang zurück, den er nach Massgabe seines metaphysischen Princips bestimmt. Alle Erkenntniss ist ihm bedingt durch Wechselwirkung zwischen den Atomen der Aussendinge und denen der Seele, sodass auch hier der Satz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, zur Geltung kommt. Die psychologische Analyse des Vorgangs scheint er indess nur im Gebiete der Sinnesphysiologie eingehender durchgeführt zu haben, sodass die Unterscheidung der beiden Gebiete eigentlich nur hinsichtlich ihrer Tragweite stattfindet. Die Empfindung kommt (s. o. S. 111) zu Stande durch das Eintreten der (materiell gedachten) „Bilder" der Dinge in die Sinnesorgane und die dadurch in diesen wie weiterhin in der Seele hervorgerufenen Zustandsänderungen. Da nicht das was die Sinne über die Dinge aussagen, das Wahre ist, sondern (in modernem Ausdruck) was der Verstand über sie denkt (denn die Sinne allein würden niemals auf die Erkenntniss der Atome geführt haben), so steht der sinnlichen Erkenntniss als der „dunklen" (σκοτίη) die „echte" (γνησίη) von Seiten des Verstandes gegenüber; beide Arten sind aber

1) Nur in dieser Beziehung war daher Aristoteles (de an. III, 3. 427a 22) berechtigt zu sagen, dass ihm Wahrnehmen und Denken identisch sei. Ebenso Theophr. d. sens. 10.

2) Fr. v. 2f. 82 (36. 82).

3) Hollenberg 18.

nur gradweise unterschieden, im Wesentlichen dadurch dass die letztere s. z. s. schärfer sieht als jene; denn wozu jener die Kraft versagt ist, nämlich die kleinsten Theile wahrzunehmen, das erkennen wir durch Reflexion [19]. Beide unterscheiden sich somit wie subjective und objective Erkenntniss (*νόμῳ-ἐτεῇ*). Damit hängt weiter bei Demokrit die Unterscheidung desjenigen zusammen, was man später als primäre und secundäre Qualitäten der Dinge bezeichnete. Als den Atomen selbst zukommend setzt er die Eigenschaften der Schwere, Härte und Dichtigkeit [1]). Schwere z. B. im Unterschied von Leichtigkeit ist ein Unterschied in der objectiven Lagerung der Atome und in ihrem Verhältniss zu dem zwischen ihnen befindlichen Leeren. Als Eigenschaften dagegen, die nur für einen Zustand des afficirten Subjects gelten können, nennt er Geschmack, Farbe und Temperaturempfindung. Auch den secundären Qualitäten aber entspricht eine objective Beschaffenheit in Bezug auf Gestalt, Lage und Anordnung der Atome in den einwirkenden Dingen [2]). In der Wahrnehmung selbst kommen jedoch nicht diese Verhältnisse als solche zur Perception, sondern sie äussern ihre Beschaffenheit nur in der Erzeugung desjenigen Zustandes der Seele, welcher die subjective Qualität der Empfindung ausmacht. Letztere hat denn, soweit die gleichartige Beschaffenheit der wahrnehmenden Subjecte gleichartige Reactionen auf Eindrücke bedingt, auch allgemeingültige subjective Wahrheit [20]. (Dass von den primären Eigenschaften wie Schwere und Härte dasselbe gilt, entzog sich der Einsicht Demokrit's hauptsächlich wohl aus dem Grunde, weil er über das Wesen des Tast- und Muskelsinns noch zu wenig unterrichtet war.)

Der primitive Standpunkt dieser ganzen Lehre zeigt sich nun darin dass Demokrit trotz jener feinsinnigen Unterscheidungen im Inhalte der Erkenntniss doch noch gar nicht den Versuch macht, zu ermitteln, in welchen psychologischen Bedingungen der Unterschied von echter und dunkler Erkenntniss

---

1) Zeller 705.

2) Beispiele s. o. S. 113f.

begründet ist. Jener logische Unterschied findet bei ihm keine psychologische Erklärung und eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Wahrnehmen und Denken tritt daher bei ihm nicht ausdrücklich hervor [1]), obschon er ihre Identität auch in psychologischem Sinne kaum zugegeben haben dürfte [21]. Wohl aber hat Demokrit, der schon im Zeitalter der Sophistik philosophirte, Veranlassung gehabt, auf das Verhältniss des Irrthums zur Erkenntniss im eigentlichen Sinne sich auszusprechen. Nach dieser Seite hin macht er einen Unterschied des Denkens, den er auf ein normales und innormales Verhältniss der Seele in ihrer Wechselwirkung mit den Aussendingen zurückführt [2]). Irrthum und Geistesstörung sind „Andersdenken“ (*ἀλλοφρονεῖν*) auf unverhältnissmässige äussere Reize, z. B. bei übergrosser Hitze oder deren Gegentheil; ein Ausdruck, in welchem zum ersten Male die Auffassung auch des Fehldenkens als eines nothwendigen Resultates, wie es sich aus dem durch äussere Einwirkung beeinflussten psychischen Mechanismus ergiebt, hervorleuchtet [3]).

Bis zu diesem Punkte mögen diejenigen Ansichten Demokrit's reichen, wie sie sich ihm als unmittelbare Consequenzen der von Leucipp begründeten Atomistik ergaben. Er selbst hat nun aber seine Theorie nachweislich nicht ohne eingehende Berücksichtigung der mittlerweile aufgetretenen Lehren einerseits des Anaxagoras, andrerseits des protagoreischen Sensualismus [4]) weitergebildet und der Berührung mit diesen verdanken allem Anschein nach einige weitere Ansichten ihre Entstehung, die uns Aristoteles und Sextus überliefern. Dem Anaxagoras stimmte er ausdrücklich [5]) darin bei, dass man in der sinnlichen Wahrnehmung den Ausgangspunkt für die Erkenntniss der dahinter liegenden Qualität des Seienden zu

---

1) Vgl. Ar. de gen. et corr. I, 2. 315b 9; de an. I, 2. 404a 28; III, 3. 427a 21.

2) *συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν.* Theophr. de sens. 58.

3) Theophr. ebd. Ar. Met. IV, 5. 1009b 28; de an. I. 2. 404a 27.

4) Plut. adv. Colot. 4 (*γεγραφέναι πολλὰ και πιθανὰ πρὸς αὐτόν*).

5) Sext. Emp. Math. VII, 140.

suchen habe. Dagegen verwahrt er sich entschieden gegen die Consequenzen der Theorie des Protagoras. Wenn nämlich dieser die Thatsache hervorhob, dass jeder sinnliche Eindruck mit Nothwendigkeit so erfolge, wie er von der Einwirkung des Objects auf die momentane Beschaffenheit des Subjects sich ergeben müsse, und daraus den Schluss zog, dass deshalb jede hieraus hervorgegangene Vorstellung Wahrheit besitze und es eine andre als diese individuell subjectivistische Wahrheit überhaupt nicht gebe, so hielt schon Demokrit wie später Plato dieser Ansicht ihre eigene Consequenz entgegen, wonach auch d i e Vorstellung, deren Inhalt darin besteht, dass nicht jede Vorstellung wahr sei, eben als Vorstellung Anspruch auf Wahrheit habe, mithin die protagoreische Ansicht: „jede Vorstellung ist wahr“ sich selbst aufhebe [1]). Wenn ferner Plutarch [2]) berichtet, dass er den Satz des Protagoras bestritten habe, demzufolge keinem Dinge eine ausschliessliche (objective) Qualität zukomme (*μὴ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι*), so sieht man sehr wohl, wie Demokrit trotz seiner verwandten Lehre von den secundären Qualitäten hierzu kommen konnte. Dem Protagoras stimmt er darin zu, dass die secundären Qualitäten subjectiv bedingt sind und dass folglich, was dem Einen warm erscheint, für den Andern kalt sein kann u. dgl. [3]). Weil er aber den sinnlichen Eindruck nicht lediglich aus der subjectiven Beschaffenheit des Wahrnehmenden ableitete, sondern auch aus der objectiven des Wahrgenommenen, so musste ihm daran liegen, letztere als an sich seiende Eigenschaften der Dinge festzuhalten, die als solche nun aber, da sie nicht Inhalte sondern Producenten der Wahrnehmung sind, nur mittelst des Verstandes im Denken erfasst werden. S i e können somit nicht *μὴ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον* sein; diese Annahme hätte seiner Atomenlehre die Grundlage entzogen.

Ausser diesen Beziehungen sind wir vielleicht sogar berechtigt, für Demokrit's hierher gehörige Ansichten eine Ein-

---

1) *ἡ περιτροπή*. Sext. ebd. 389 f.

2) Ebd.

3) Theophr. d. sens. 69.

wirkung der Sokratik (deren Zeitgenosse er war) wenigstens in der Notiz zu erkennen, dass er als Kriterium der Untersuchung (ζήτησις) die ἔννοια betrachtete, einen Ausdruck, den wir nach dem was Sextus darüber zur Erläuterung hinzufügt, vielleicht schon in seinem Sinne mit „Begriff" zu übersetzen befugt sind [22]. Möglich ist übrigens auch, dass Demokrit mit diesem Gedanken schon ein Vorläufer des Sokrates war.

Neben den angeführten positiven Zügen seiner Erkenntnisslehre sind uns endlich noch einige skeptische Aeusserungen Demokrit's überliefert [1]), von denen wir nun freilich (was bei dem hohen Alter, das er erreichte, von besondrem Interesse wäre), nicht wissen, ob sie die beständigen Begleiter jener Theorie oder nur einer bestimmten Stufe seiner Gedankenentwicklung eigenthümlich waren. Uebrigens liegt, falls das Erstere angenommen wird, in ihrem Wortlaut nichts was uns nöthigte, sie auf etwas andres zu beziehen als auf die „dunkle" Erkenntniss durch Wahrnehmung [23].

Der Gegensatz, in welchem Anaxagoras durch seine Auffassung des Geistigen neben der Materie zu seinen Vorgängern und zu Demokrit stand, scheint die Folge gehabt zu haben, dass dieser Denker abgesehen von seiner Sinnesphysiologie eingehende Untersuchungen über das Wesen der Erkenntniss nicht anstellte [2]). Jene betrachteten das Erkennen als einen physikalischen Process unter vielen, die sie aus der Beschaffenheit ihres angenommenen Princips abzuleiten hatten, und unter dem Gewicht dieser Aufgabe hatten sie ein besondres Interesse daran, den Process des Erkennens physikalisch, also zugleich psychologisch zu begreifen. Anders wer wie Anaxagoras den Geist ausserhalb der Materie und dieser selbständig gegenüberstellte. Er musste sich hüten, durch eine derartige Ableitung der hauptsächlichsten geistigen Thätigkeit diese eigenthümliche und bedeutsame Stellung illusorisch zu machen. Die geistige Thätigkeit durfte sonach auf diesem Standpunkte nicht aus Verhältnissen der physischen Welt begriffen werden,

---

1) Sext. ebd. 135.

2) Johnson, Der Sensualismus des Demokritus 19.

rein psychologische Grundlagen aber, woraus das Wesen der Erkenntniss hätte näher bestimmt werden können, waren noch nicht vorhanden. Jener seiner Stellung und diesem Mangel gemäss besitzt daher bei Anaxagoras der νοῦς ursprünglich und unableitbar die beiden Fähigkeiten des Herrschens (κρατεῖν) und des Erkennens (γιγνώσκειν), zwei Ausdrücke, in deren Vereinigung wir die erste bedeutsame Spur der Einsicht erblicken, dass der Seele die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten des erkennenden Aufnehmens von aussen und des in Handlung übergehenden Eingreifens nach aussen beide gleich grundwesentlich sind. Als dritte wesentliche Bestimmung treffen wir bei ihm wie bei seinen Vorgängern die Bevorzugung der geistigen vor der sinnlichen Erkenntniss. Die Sinne, heisst es, vermögen nur das richtig zu beurtheilen, was deutlich an der Oberfläche liegt [1]; für feinere Unterschiede hingegen unterliegen sie der Controlle des Verstandes. Sie unterscheiden weder die kleinsten Bestandtheile der Dinge noch den allmäligen Uebergang einer sinnlichen Qualität in die andere [2]. Wohl aber sind ihre Aussagen die ersten Anhaltspunkte für die Entdeckung des eigentlichen Wesens der Dinge [3].

Diogenes von Apollonia steht nun zu Anaxagoras auch darin in Gegensatz, dass er hinsichtlich des Erkenntnissproblems das was jener unbestimmt lässt, durch Wiederaufnahme der älteren Anschauungen zu ergänzen sucht. Die Möglichkeit der Erkenntniss ist nach ihm mit der Allverbreitung der Luft ursprünglich gegeben. Das Vergessen (besser: das Nichterkennen) beruht auf einer unzulänglichen Verbreitung der Luft im Organismus; sie drängt sich in diesem Falle (wie man beim vergeblichen Besinnen auf etwas beobachten kann) in der Brust zusammen [4] (anstatt sich bis zum Gehirn auszubreiten); auf die Beschaffenheit der Luft aber kommt es an, ob Vernunft vorhanden ist oder nicht. Ver-

---

1) Lucr. I, 875 f.
2) Zeller 828, Anm. 1.
3) Sext. ebd. 140.
4) Theophr. de sens. 45.

nünftigkeit beruht auf warmer, reiner und trockner Luft; der Mangel an Intelligenz bei den Thieren hat seinen Grund darin dass ihre Lebensluft dick und feucht ist. Auch um Gründe für diese Beschaffenheit ist Diogenes nicht verlegen: das Thier kann die Luft nur unmittelbar über dem Erdboden einathmen, wo sie eben noch jene beiden Eigenschaften hat, auch seine Nahrung ist wesentlich feucht [1]). Der Vortheil, den in dieser Beziehung unter ihnen die Vögel haben, wird hier, wie er meint, durch die Derbheit und Gedrungenheit ihres Fleisches aufgewogen, die eine angemessene Verbreitung der Luft durch den Organismus hindurch verhindert. Die Pflanzen aber „denken nicht, weil sie nicht hohl sind und keine Luft in sich aufnehmen". Das Dichte und Feuchte der innern Luft bewirkt auch im Rausch und im Schlaf sowie im Kindesalter den gänzlichen oder theilweisen Mangel der Vernünftigkeit [2]). Das Denken selbst besteht für Diogenes darin dass die Lebensluft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringt [3]). Wie sich aber bei ihm Denken und Wahrnehmen unterschieden, bleibt im Dunkeln. Im Wesentlichen beruht ihm auf jener Thatsache auch die Empfindung. Einen Unterschied zwischen beiden muss er aber allerdings angenommen haben; wenigstens sagt er ausdrücklich, dass die Luft, der Träger der (bewussten) Empfindung, diesen Dienst versagt, sobald wir „den Geist auf anderes richten" [4]). Als identisch erscheinen dagegen beide nicht nur wegen der Gemeinsamkeit, mit der sie auf der innern Luft beruhen, sondern auch deswegen weil die Reinheit dieser Luft Bedingung sowohl für richtiges Denken wie für exactes Empfinden ist [5]). Speciellere Bestimmungen scheint Diogenes nur über den Vorgang der Empfindung aufgestellt zu haben, gewiss hauptsächlich mit aus der Ursache, dass es seiner materialistischen

1) Ritter u. Preller, § 164, Anm.
2) Theophr. 44.
3) Ritter u. Pr., § 165.
4) Theophr. 42.
5) Ebd. 42. 44.

Erklärungsweise nicht gelang, einen wesentlichen Unterschied zwischen Denken und Empfinden aufzuweisen, wenngleich er einen solchen keineswegs verkannte.

Man wird aus dem Vorstehenden leicht ermessen, dass abgesehen von Anaxagoras wie in der Sinnesphysiologie, so auch in der Lehre vom Denken und Erkennen trotz der Verschiedenheiten im Einzelnen ein gemeinsamer Grundzug durch die Anschauungen der verschiedenen Philosophen hindurchgeht. Keiner von allen verschliesst sich der Einsicht, dass Denken im eigentlichen Sinne etwas von der Wahrnehmung Verschiedenes und Wahrheit im eigentlichen Sinne nur auf dem Gebiete des Denkens zu finden sei. Wo es sich aber darum handelt, psycho- (bezw. physio-)logisch das Wesen des Denkens im Verhältniss zu dem der Wahrnehmung und in seiner Wechselwirkung mit den Dingen festzustellen, suchen sie dies durch Aufweisung der besondern Art von Wechselwirkung zu erreichen, die zwischen der physiologischen Bedingung des Denkens (Feuer, Blut, Luft u. dgl.) und den Dingen der Aussenwelt besteht. Während sie daher den Unterschied jener beiden Erkenntnissweisen stets hervorzuheben bestrebt sind, binden sie doch das Denken so gut wie das Wahrnehmen an die Function körperlicher Bestandtheile. Die Erkenntniss dagegen, welche diese beiden Wahrheiten erst in das richtige Verhältniss zu einander setzt, dass nämlich die Anschauung raumerfüllender Materie selbst erst Product eines in der Wahrnehmung unbewusst thätigen Denkens ist, bleibt ihnen gemeinsam verschlossen. Deshalb ist bei ihnen die Behauptung der Superiorität des Denkens vor der Wahrnehmung lediglich ein Postulat, dem die psychologische Ausführung keineswegs gerecht wird. Das denkende Erkennen wird nach ihrer gleichfalls gemeinsamen Voraussetzung nicht dadurch dass das Object dem Subject, sondern vielmehr umgekehrt dadurch möglich, dass das Subject dem Object wesensgleich ist. Dies ist der eigentliche Sinn des Satzes: das Gleiche erkennt man durch das Gleiche, und als Wesen und Grund der Welt erblicken wir somit in dieser Reihe von ersten systematischen Versuchen nicht das Geistige, auch nicht eine Art Indifferenz

von Geistigem und Materiellem, sondern im Grunde der Sache allein die Materie, die es nun freilich u. a. auch fertig bringt, wahrzunehmen und zu denken. Setzen doch auch die Pythagoreer noch die Zahl vor das Zählende.

Nur Anaxagoras macht hier eine Ausnahme und es fällt an dieser Stelle ein helles Licht auf die Bedeutsamkeit seines Grundgedankens. Der Satz, dass das Denken auf der Wechselwirkung eines materiellen Denksubstrates mit dem übrigen Materiellen zu Stande kommt, gilt in gewissem Grade auch für ihn, dessen *νοῦς*, wie oben gezeigt ist, noch ein halbmaterielles Ding ist. Das Bedeutende und Interessante seiner Anschauung liegt aber darin dass er, ohne jene Wahrheit aufzugeben, doch die ursprüngliche Selbständigkeit des geistigen Factors gegenüber der Materie hervorzukehren bestrebt ist. Das Denken und die Vernunft ist ihm schon nicht mehr ein Ergebniss der materiellen Entwickelung, sondern eine der Materie nicht nur gleichwerthig, sondern herrschend gegenüberstehende Potenz. Die Einsicht, dass Denken und Erkennen aus dem Zusammenwirken eines apriorischen und aposteriorischen Factors entspringt, tritt bei ihm zuerst, und zwar in kosmologisch-physikalischer Verkleidung hervor, mit der ausdrücklichen Bestimmung jedoch, dass der Anstoss einerseits zur Weltentwicklung, andrerseits zum Denken und Erkennen derselben, von dem ersteren, dem Geistigen ausgeht. Darum eben kann Anaxagoras auch nicht mehr zugeben, dass in dem alten Sinne Gleiches durch Gleiches erkannt wird; denn der Geist soll nicht mehr der Materie gleich sein, sondern den Vorrang vor ihr besitzen und (mag er mit ihr auch noch eine Anzahl wesentlicher Eigenschaften gemein haben) wenigstens durch seine Selbständigkeit („Ungemischtheit") zu ihr in Gegensatz treten, weshalb eben die im Erkennen zusammenwirkenden Factoren, das Erkennende und das Erkannte, in gegensätzlichem Verhältniss stehen müssen. So unbestimmt, grundlos und unvermittelt daher auch bei Anaxagoras die „Herrschaft" des Geistes über die Dinge auftritt und so unfruchtbar sich seine Aufstellung nach den competenten Zeugen für die Ableitung und Erklärung der Erscheinungen erwiesen hat. —

dem Versuch, das Denken als einen physikalischen Process unter andern solchen Processen zu begreifen, ist Anaxagoras zuerst mit deutlicher und entschiedner Aufzeigung des entgegengesetzten Problems gegenübergetreten.

Die Auffassung des Erkennens als physikalischer Process erklärt uns auch die eigenthümliche Thatsache, dass die vorplatonischen Philosophen über die Möglichkeit des Irrthums nichts Ausreichendes zu sagen wissen. Ihn zu leugnen hat vor der Sophistik niemand unternommen. Als sein Bereich wird hauptsächlich die sinnliche Wahrnehmung angesehen; da man aber auch das Denken wesentlich aus der Einwirkung eines Physisch-Sinnlichen entstehen lässt, so sieht niemand, worauf es beruht, wenn in dem einen Falle Wahrheit, in dem andern Irrthum stattfindet, und wie der Geist überhaupt dazu kommt, manche seiner Erkenntnisse als unwahre zu verwerfen.

Dass hier ein Problem vorlag, ist freilich auch nicht unbemerkt geblieben; am tiefsten sah in dieser Hinsicht Heraklit: Falsch denken ist ihm so viel wie individuell denken, dem allwaltenden Weltprocess und damit der Erkenntniss des Allgemeinen sich entziehen. Auf die Frage aber, wie bei der Ausnahmslosigkeit dieses (physikalisch gedachten) Processes jenes Entziehen auch nur vorübergehend möglich sein soll, hat er allem Anschein nach keine Antwort. Demokrit ferner mit seiner Erklärung des Irrthums als „Andersdenken" fasste die Thatsache, dass der normalen äussern Einwirkung auf die Seele auch normales, der innormalen dagegen unrichtiges Denken entspricht, wohl in's Auge; da er aber, soviel wir sehen, kein Kriterium angiebt, wonach normale und innormale geistige Beschaffenheit sich unterscheiden, so hat seine Auffassung jedenfalls zu ihrem Theile derjenigen Richtung der Erkenntnisslehre Vorschub geleistet, welche die bis dahin fast wider Wissen und Willen festgehaltene Vernachlässigung des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum zum ausdrücklichen Princip erhob und damit von der bisherigen Unmöglichkeit, diesen Unterschied zu erweisen fortging zu der Behauptung von der Unmöglichkeit seiner

Existenz, — der Richtung der erkenntniss-theoretischen Sophistik.

Viertes Kapitel.

Vereinzelte Beobachtungen empirisch-psychologischer Vorgänge. Behandlung der psychophysischen Fragen.

Bei dem gegenwärtigen Stande der psychologischen Forschung, in welchem der Zusammenhang zwischen den geistigen Zuständen und den Vorgängen in Gehirn und Nerven noch erst in einigen mehr oder weniger unbestimmten Grundlinien sich hervorhebt, hat die Forschung sich gewöhnt, das Gebiet rein psychologischer Beobachtung und Erklärung von den s. g. psychophysischen Untersuchungen getrennt zu halten, ohne dass doch das Streben, beide Gebiete wissenschaftlich in immer engere Beziehungen zu bringen, deswegen aufhören dürfte, das Ziel der hierher gehörigen Arbeiten zu bleiben. Hätten wir die in dieser Beziehung vorliegende Aufgabe schon gelöst, so wäre eine derartige Trennung der Phänomene und ihre Zutheilung zu der einen oder andern Seite kaum mehr berechtigt [1]; wir vermöchten dann eben jedem geistigen Vorgang sein physiologisches Correlat in der Weise zuzuerkennen, dass letzteres als ein bestimmter Zustand innerhalb des Nervensystems sich von andern bestimmten Zuständen desselben hinsichtlich seiner Eigenthümlichkeit in analoger Weise unterschiede, wie der entsprechende psychische Vorgang von andern psychischen Phänomenen. In dem Entwicklungsgang der psychologischen Erkenntniss werden wir aber eine solche Durchdringung beider Gebiete auch in demjenigen Stadium desselben zu finden erwarten dürfen, wo die eigenartige Verschiedenheit, in welcher physiologische und psychologische Vorgänge sich

1) Von der „transcendentalen" Frage nach dem Wesen des Bewusstseins, welche durch die Erreichung jenes Zieles keineswegs gegenstandslos werden würde, haben wir hier abzusehen.

dem erkennenden Bewusstsein darstellen, der wissenschaftlichen Beobachtung noch nicht in dem erforderlichen Grade deutlich geworden ist. In diesem Falle nämlich wird das Bedürfniss einer (wenn auch vielleicht nur provisorisch giltigen) dualistisch getrennten Betrachtungsweise der betreffenden Phänomene und im Zusammenhange damit das einer analogen principiellen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele zum Zwecke eingehender Analyse und Beobachtung des Physischen wie des Psychischen sich noch nicht zur Geltung und Wirksamkeit gebracht haben. Hierauf jedenfalls beruht die Thatsache, dass wir in der griechischen Philosophie bis auf Anaxagoras das Bedürfniss einer Unterscheidung psychophysischer von specifisch psychologischen Vorgängen kaum bemerken. Die naturwüchsige und allgemein menschliche Anschauung, wonach die Seele im Grunde nur ein feinerer Bestandtheil des Körpers ist, bleibt hier durchgehends auch für die Erklärung ihrer Functionen massgebend. Letztere erscheinen überall als Ergebnisse und Resultanten innerer körperlicher Verhältnisse von der Art, wie sie durch die allgemeinen Bedingungen des physikalischen Zusammenhangs hervorgerufen werden, und dieser naive Monismus, welcher sich der in ihm ruhenden Probleme und Schwierigkeiten noch nicht entfernt bewusst wird, ist in der psychologischen Einzelerklärung für jede der beiden verschiedenen Richtungen, die wir oben in Hinsicht der principiellen Weltanschauung zu unterscheiden hatten, gleich unentbehrlich. Für die hylozoistische und naturalistische Auffassung lag es im Princip selbst, auch das Menschliche und die Seele als e i n e unter den vielen Besonderungen des materiell gedachten Weltgrundes, mithin als ein Stück Natur anzusehen. Da sie die Aufgaben, welche die Thatsache des L e b e n s an die anthropologische Forschung stellt, und überhaupt diesen Begriff als wissenschaftliches Problem noch nicht kennen, so sind die Schwierigkeiten, in welche alle den Zusammenhang von Leib und Seele betreffenden Fragen hineinführen, für sie in und mit der Fassung ihres obersten Princips als der Einheit entweder von Materie und Beseelung oder von Stoff und Kraft, wenn nicht gelöst, so doch unpräcisirbar ge-

macht und gleichsam am Auftreten gehindert. Die Eleaten und Pythagoreer dagegen suchen zwar auf die Frage nach dem Wesen des Seienden mit der Aufstellung eines Begrifflich-Allgemeinen zu antworten, und sind somit weit entfernt, den Weltgrund nach Analogie eines Materiellen zu denken, aber auch sie haben den Begriff des Geistigen noch nicht in seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit und in seinem Gegensatz zu dem der Natur und des Körpers unterscheiden können. Den Pythagoreern war das menschliche Wesen wie die Welt überhaupt in seinem letzten Grunde weder Körper noch Geist, sondern Zahl, und in der Aufweisung von wirklichen und scheinbaren Zahlenharmonien schienen die verschiedenartigen und gegensätzlichen Erscheinungen desselben sich in den Rahmen einer gleichartigen Grundbeschaffenheit von selbst einzufügen; daraus wohl haben wir es zu erklären, dass sie zwischen dem Leiblichen und dem Seelischen vorwiegend den unleugbaren Zusammenhang, weniger aber ihre augenscheinliche Ungleichartigkeit beachteten. Die Eleaten aber, welche das Denken mit dem Sein in eins setzten und es dadurch im Grunde aus der Welt der Körperlichkeit und des Scheines in den Bereich des wahrhaft Wirklichen erhoben, fanden sich durch die Zusammenhangslosigkeit, welche für sie zwischen Dialektik und Naturerklärung bestand, veranlasst, in der letztern die naturalistisch-mechanische Erklärungsweise ohne Rückhalt durchzuführen und desswegen in dem Gebiete der „trügerischen Meinung“ das Denken aus der richtigen Mischung entgegengesetzter körperlicher Qualitäten zu erklären. Nirgends vor dem Heraustreten des Dualismus bei Anaxagoras zeigt sich daher in der griechischen Psychologie eine Spur von Widerwillen gegen anscheinend materialistische Auffassungen; man kennt diesen Begriff überhaupt noch so wenig wie den entgegengesetzten des Spiritualismus. Daher stehen die seelischen Vorgänge, wo es auf ihre Analyse und causale Ableitung ankommt, hier überall auf gleicher Linie mit den körperlichen, und die psychische Mechanik wird hier noch vollständig ersetzt durch eine physikalische. Eine Zeit, welche für die unterscheidende Eigenthümlichkeit desjenigen was wir

Bewusstsein nennen, noch kein Auge, und welche auch dem Begriff des Mechanischen und den mit ihm in Beziehung stehenden der Kraft, des Stoffes, der Bewegung und andern noch so wenig in's Gesicht zu sehen gelernt hatte, konnte in der Frage, wie ein Mechanismus physischer Bewegungsformen mit einem von ihm generisch Verschiedenem, nämlich dem Geistigen, in direktem Causalzusammenhang zu stehen vermöge, noch nicht das Problem finden, das später daraus geworden ist. In der Vorstellung der Körperlichkeit laufen hier selbst noch bei Demokrit die mechanische und die dynamische Auffassung durcheinander. Dazu tritt ferner der Umstand, dass man die hier in Betracht kommenden Verhältnisse wegen der geringen Kenntniss, die man von dem Innern des menschlichen Leibes besass, für einfacher und leichter zu erklären ansah, als sie in Wirklichkeit sind. Sehen wir ab von rein anatomischen und physiologischen Angaben, so erledigte sich das Problem der Zeugung für Alkmäon allem Anschein nach im Anschluss an seine Auffassung von der Bedeutung des Gehirns im Wesentlichen durch die Behauptung, der Saame sei ein Theil des Gehirns (Plac. phil. V, 3). Empedokles lässt die Keimtheile des künftigen Fötus theils in dem männlichen theils in dem „weiblichen" d. h. angeblich von dem mütterlichen Organismus kommenden Saamen enthalten sein und erklärt den Geschlechtstrieb aus einer Art von Streben nach Vereinigung, welches von den so getrennten Theilen ausgeht [1]. Von Demokrit's bezüglicher Ansicht wissen wir nur soviel dass nach ihm der Saame aus den wirksamsten und hauptsächlichsten Bestandtheilen des Organismus, unter denen die aus Feueratomen bestehende Seele mit eingerechnet ist, hervorgeht. Das Geschlecht des Kindes bestimmt sich nach dem Uebergewicht, welches entweder der väterliche oder der mütterliche Organismus je nach der Wirksamkeit des von seiner Seite producirten Saamens ausübt [2]. Nach den Eleaten beruht das Geschlecht und die allgemeine Beschaffenheit des Embryo

1) Galen. IV, 616 K.

2) Plac. phil. V, 3. 4. Zeller 726.

auf der Verschiedenheit d. h. auf der grösseren oder geringeren Vortrefflichkeit und Gleichmässigkeit der Mischung entgegengesetzter körperlicher Bestandtheile bei der Zeugung [1]). Den Schlaf scheint Alkmäon aus der Annahme einer Zurückstauung des Blutes in einem Theile der Adern erklärt zu haben: auf dem Extrem dieses Zustandes beruht nach seiner Ansicht der Tod. Nach Empedokles ist der Schlaf im Wesentlichen eine Verminderung der im Blute befindlichen Wärme; in der vollständigen Abkühlung desselben besteht der Tod. Für Diogenes ist der Schlaf ein Zurückdrängen der in den Adern befindlichen Luft nach der Brust und dem Unterleib durch das Blut; bei gänzlichem Entweichen derselben aus den Adern tritt der Tod ein (Plac. phil. V, 24).

Wo die Unterschiede des Seelischen und des Physischen innerhalb des Organismus noch nicht ausreichend hervortreten, da kann es ferner nicht befremden, dass man keine besondre Schwierigkeit darin findet, die Pflanzen in dieser Beziehung auf eine Linie mit den Thieren zu rücken. Diese Auffassung der Pflanzen als beseelte lebende Wesen mit Empfindung und sogar mit Denkthätigkeit treffen wir bei Empedokles, Demokrit und Anaxagoras [2]). Die abweichende Stellung des Letzteren gegenüber dem alten Monismus kennzeichnet sich auf diesem Gebiete durch den Umstand, dass bei ihm die Spur einer genaueren Erwägung darüber, ob ein innerer Vorgang physisch oder psychisch sei, hervortritt, eine Thatsache, in der nach einer Nachricht (Plac. phil. V, 25) er allerdings in Leucippus einen Vorgänger gehabt zu haben scheint. Den Schlaf nämlich bezeichnete er als ein Nachlassen der körperlichen Kraft und deswegen ausdrücklich als körperlichen, nicht als seelischen Vorgang, den Tod aber (die Trennung von Leib und Seele) als auf beide bezüglich (ebd.). Dass seit dieser Zeit überhaupt die Aufmerksamkeit für diese Unterscheidung geschärft war, sieht man aus der Notiz, wonach Diogenes den ursprünglich unbeseelten Fötus unter dem Einfluss der „inne-

---

1) Krische a. a. O. 112.
2) Zeller 642.

ren Wärme", durch welche bei ihm unmittelbar nach der Geburt das Eindringen der Luft in den Organismus und hiermit die Beseelung bedingt ist [1]), zur Belebung kommen lässt.

Dass auch die Erscheinungen des Traumes schon frühzeitig die denkende Betrachtung interessirt haben werden, ist bei der auffallenden Eigenthümlichkeit derselben zu erwarten. Auf eine ausführlichere und einigermassen psychologische Behandlung dieses Gegenstandes treffen wir jedoch erst bei Demokrit. Vor ihm hat allem Anschein nach das überwiegende Bestreben, aus den Träumen Anhaltspunkte für Weissagungen zu gewinnen die objectiv wissenschaftliche Betrachtung derselben gehindert, und noch bei Demokrit selbst ist diese Seite der Sache wesentlich bevorzugt. So kommt es, dass die Ansichten der Pythagoreer über diesen Gegenstand für uns noch keinen Werth besitzen. Die Träume sind nach ihnen Einwirkungen von Seiten der Seelen, von denen die Luft erfüllt ist und können als solche unter Umständen Mittheilungen wirklicher oder auch zukünftiger Dinge enthalten [2]). Was hingegen Demokrit über die Träume lehrt, steht vollständig im Zusammenhang seines Systems. Die auf der Eigenthümlichkeit der Atome beruhenden Ausflüsse und Bilder der Dinge, auf welche er, wie wir sahen, den Process der Wahrnehmung zurückführt, vermitteln auch das Auftreten der Traumbilder. Im Anschluss an jene Lehre behauptet er zunächst, dass Gemüthszustände einer Person durch materielle Uebertragungen einen direkten Einfluss auf eine andere gewinnen können. Die Atomcomplexe nämlich, welche als Abbilder derselben von ihr ausgehen, sollen nicht blos die äussere Form, sondern auch die Eigenschaften der Dinge, von denen sie kommen, noch in gewissem Grade beibehalten; sie sind gewissermassen das Ding selbst in verkleinertem Massstabe, und bewahren somit auch in entsprechendem Verhältniss die aus der Combination ihrer Atome sich ergebenden körperlichen

---

1) Plac. phil. V, 15; s. Panzerbieter, Diogenes Apoll. 125 f.

2) Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Alterthum 10 f.

und seelischen Wirkungen derselben, welche dann durch den Vorgang der Wahrnehmung, d. h. bei ihrem Eindringen in die Erkenntniss-Organe des Andern sich in dessen Innerem zur Wirkung bringen [1]. (Die ganze Lehre klingt fast wie der Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Volksglaubens vom „bösen Blick".) Diese Bilder können von allen möglichen Gegenständen entspringen, am meisten jedoch von den beweglichsten und wärmsten d. h. von den lebenden Wesen. Da sie nun auch die seelischen „Bewegungen" derselben in gewissem Grade behalten und mitbringen, so geschieht es oft, dass die Traumbilder wie beseelte Wesen reden, und überhaupt die Meinungen und Willensrichtungen ihrer Originale dem Schlafenden übermitteln, vorausgesetzt nämlich, dass der letztere sie in ihrer ursprünglichen Gliederung und Gestalt in sich aufgenommen hat, was z. B. bei stark bewegter Luft, welche die Atome während ihres Ueberganges vom Object zum Subject der Traumwahrnehmung in Verwirrung bringt, nicht der Fall sein kann [2].

Wie die medicinische Psychologie diesen Gegenstand behandelte, sehen wir aus dem vierten Buche der oben (S. 95) erwähnten Schrift über die Diät. Dem Verfasser derselben kommt es freilich mehr auf Ausdeutung bestimmter Trauminhalte in Bezug auf den Gesundheitszustand des Körpers an, als auf eine psychologische Theorie. Indem er diejenigen Träume, welche etwa auf göttlicher Eingebung beruhen sollen, den darauf eingelernten Traumdeutern überlässt, um sich an diejenigen zu halten, die aus natürlichen Einflüssen entstehen, erklärt er die Traumthätigkeit selbst für ein concentrirteres Wirken und Beobachten von Seiten der Seele in dem schlafenden Körper. Solange der Letztere wacht, gehört ihre Thätigkeit nicht sich selbst an, denn sie ist durch die verschiedenen Empfindungen und Bewegungen zertheilt und nach Aussen gerichtet. Während des Schlafes aber richtet sie ihre ungetheilte Aufmerksamkeit und Fürsorge auf „ihre eigene

1) Plut. quaest. conv. V, 7, 6.

2) Ebd. VIII, 10, 2. Cic. de div. II, 58.

Behausung". und vollbringt nun selbst auch alles dasjenige was im Wachen nur vermittelst körperlicher Functionen zu Stande kam; sie selbst sieht und hört jetzt unmittelbar, bewegt sich, berührt, hat Gemüthsbewegungen u. s. w. Die Beschaffenheit der körperlichen Zustände ist dabei von Einfluss auf den Inhalt ihrer Vorstellungen; die Seele erkennt im Schlafe die Zustände des Leibes [1]), und die Traumbilder sind deren symbolische Abspiegelung, eine Anschauung, welche unter den neuesten Erklärungen des Traumes [2]) bekanntlich wieder eine Stelle gefunden hat. Unser medicinischer Autor stellt dieselbe direkt in den Dienst seines hygienischen Systems. Diejenigen Träume z. B., welche nur Handlungen und Gedanken vom vergangenen Tage wiederholen, sind ein Zeichen von Gesundheit, weil sie die Fortdauer der normalen Leibesbeschaffenheit andeuten. Träumt man aber von abseits liegenden Dingen, etwa von Schlacht, Sieg u. dgl., so weist dies hin auf Störungen im körperlichen Befinden. Sieht man im Traum Sonne, Mond oder Sterne, und zwar normal, so ist man gesund; bemerkt man dabei aber ungewöhnliche Erscheinungen, so beruht dies auf mehr oder weniger erheblichen Störungen in demjenigen Bereiche des organischen Mikrokosmos, welcher im grossen Ganzen der Welt die Sphäre der Sonne oder des Mondes oder der übrigen Gestirne entspricht. Aber auch irdische Gegenstände haben ihre sanitäre Bedeutung. Quellen und Brunnen deuten auf Affectionen im uropoetischen System; Flüsse auf die Circulation des Blutes und zwar, je nachdem sie viel oder wenig Wasser haben, auf Ueberfluss oder Mangel desselben, Ueberschwemmungen auf die Nähe von Krankheiten, die aus übermässiger Feuchtigkeit des Körpers entstehen. Sich selbst im normalen Zustand oder in guter Kleidung erblicken ist ein Beweis von Gesundheit; das Gegentheil findet statt, wenn ein Theil des eigenen Körpers zu gross oder zu klein erscheint u. s. w. [3]).

1) S. auch III, 71 (719 K.): *ὁκοῖα γάρ τινα πάσχει τὸ σῶμα, τοιαῦτα ὁρῇ ἡ ψυχὴ κρυπτομένης τῆς ὄψιος.*

2) Seit Scherner, Das Leben des Traums (Berl. 1861).

3) IV, Kap. 88ff. (II, 3f. K.)

Ein besondres Interesse gewährt es ferner, in dem Zusammenhange der psychophysischen Probleme die ersten Anfänge der späteren Lehre von den Temperamenten schrittweise zu verfolgen. Mischungs-Verhältnisse der vorausgesetzten Grundstoffe bilden in der Philosophie der Griechen von Anfang an ein wesentliches Moment auch für Erklärung körperlicher und seelischer Erscheinungen, und zwar ist dabei von vorn herein die Anschauung massgebend, dass die letzteren auf dem Verhältnisse der Mischung körperlicher Bestandtheile beruhen. So erklärt, wie wir sehen, Parmenides auch das Denken physiologisch durch Annahme einer normalen Mischung innerhalb des Körpers. Bei Alkmäon finden wir weiter die Gesundheit des Organismus beruhend auf dem Gleichgewicht in dem Verhältniss der Elementarqualitäten. Empedokles, der die Mischungs-Hypothese im Einzelnen weiter ausführte, hält das Blut für den Sitz der vollkommensten Mischung der Elemente und gelangt von da aus schon zu Bestimmungen, zu denen die später auftretende Lehre von den Temperamenten die directe Fortbildung ist. Der Grad von Vollkommenheit in Bezug auf verständiges Denken und Schärfe der sinnlichen Wahrnehmung ist nach Empedokles' Ansicht abhängig von dem Grade der Gleichmässigkeit, mit welchem die Theile der Elemente im Blute in qualitativer und quantitativer Beziehung gemischt sind. Eine dünne und lockere Lagerung derselben bedingt ein langsames und schwerfälliges Wesen; wo sie dagegen in feinen Theilchen dicht aneinander liegen, bewirkt das rasche und heftig strömende Blut Neigung zu raschen und häufigen Entschliessungen ohne rechte Ausdauer. Weiter kommt in Betracht, wie diese Mischung sich in den Gliedern des Leibes gestaltet; je nachdem sie z. B. in den Händen oder in der Zunge besonders begünstigt ist, bedingt sie Kunstfertigkeit oder Rednertalent u. dgl. [1]). Verwandte Ansichten liefert auch hier die Sammlung der hippokratischen Schriften. In der Abhandlung περὶ φυσῶν wird als Beweis für den Satz, dass mit der Veränderung des Blutes auch eine solche des Verstandes vor sich gehe, der

1) Theophr. d. sens. 11.

Zustand des Schlafes angeführt, der auf Abkühlung des Blutes beruhe, sowie der des Rausches, bei welchem das Blut zu rasch sich vermehre [1]). Weniger im Sinne der späteren Lehre sind die hier einschlagenden Meinungen des Diogenes von Apollonia. Die Unverständigkeit des Menschen im Kindesalter beruht nach ihm darauf dass in dieser Lebenszeit Uebermass von Feuchtigkeit dem intelligenten Princip (der Luft) das Durchsetzen des ganzen Körpers erschwert; in Folge dessen werde die Luft hauptsächlich in der Gegend der Brust ausgeschieden und ihre Bewegung in einem unverhältnissmässig kleinen Körpertheile bedinge weiter die kindliche Heftigkeit, Empfindlichkeit und Unstetigkeit [2]).

Der sporadische Charakter, welchen die vorstehenden Mittheilungen von Erkenntnissen aus dem Grenzgebiet zwischen dem Seelischen und Leiblichen an sich tragen, und der jedenfalls nicht blos auf der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung, sondern hauptsächlich auch auf Unvollständigkeit der ursprünglichen Beobachtung beruht, tritt in erhöhtem Masse in dem Gebiete derjenigen innern Vorgänge auf, welche ihrer Natur nach für den Beobachter in erster Linie als Inhalte des eigenen Bewusstseins existiren, bei den Vorgängen nämlich des Vorstellens, Fühlens und Begehrens. Ein erfolgreiches Interesse für Beobachtung dieses Gebietes ist zuerst bei Sokrates und Plato vorhanden; vor ihnen ist etwa nur Demokrit, der Zeitgenosse des sophistischen Subjectivismus und Entdecker des Unterschieds der primären und secundären Qualitäten, nach dieser Seite hin einigermassen von Belang. Da man vor jener Zeit in der Hauptsache sich für die Erkenntniss des eigenen Innern nur in so weit interessirte, als sie für die des umgebenden Aeussern von besonderer Wichtigkeit war, so treffen wir vor derselben nur sehr wenig mit bewusster Absicht angestellte psychologische Beobachtungen und gerade die tiefsten Probleme des geistigen Lebens wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Persönlichkeit, Wille, Freiheit,

1) I, 583 K. Vgl. de morb. I. 209 K.

2) Theophr. ebd. 45.

Gewissen u. A. bleiben auch noch lange im tiefsten Schatten; von dem Beobachteten selbst aber fliesst vieles noch ungeschieden ineinander wie Empfinden und Wahrnehmen, Fühlen und Begehren; auch der durchgreifende Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen kommt trotz seines hohen Alters nicht über die allgemeinsten Züge seiner Charakterisirung hinaus.

Bei alledem ist jedoch anzuerkennen, dass der Versuch eines ersten Umrisses zu einer systematischen Behandlung der Psychologie auch der alten Zeit nicht ganz fehlt. Er liegt vor Augen in den seit den Pythagoreern immer wieder aufgenommenen Versuchen, s. g. Theile der Seele zu bestimmen. In dem Ausdrucke selbst bringt sich die alte monistische Auffassung des leiblich-seelischen Lebens wieder in bezeichnender Weise zur Geltung. Die in der Seele liegenden Fähigkeiten zu verschiedenartigen Functionen wie Vorstellen, Fühlen u. dgl. werden hier noch nicht als besondre Vermögen eines vom Leibe ausdrücklich unterschiedenen Wesens aufgefasst, sondern als besondre Arten von Leistungen des Menschen als Ganzen, die in bestimmten Theilen desselben ihren organischen Grund haben. In diesem Sinne stellten schon die Pythagoreer das Denken als ein besondres Object der innern Wahrnehmung allem demjenigen gegenüber, was nicht den Charakter der unmittelbaren Reflexion an sich trägt, dem Empfinden, Fühlen und Begehren [1]). Beide Theile scheinen sie nach der Analogie von Ruhe und Bewegung unterschieden [2]), sonach im Denken die Harmonie und Beständigkeit, in dem „unvernünftigen" Theile aber die Aufregung des Begehrens und der Leidenschaft besonders in's Auge gefasst zu haben. Nach andern Berichten unterschieden die Pythagoreer auch *νοῦς*, *φρένες* und *θυμός* (etwa Vernunft, Geist und Muth), jedoch sehen wir aus dem was nach späteren Quellen hierüber be-

1) Plac. phil. IV, 4. 7 (*λογικόν*, *ἄλογον*). Gal. de plac. Hipp. et Plat. V, 425 K.

2) Cic. Tusc. IV, 5.

richtet wird [1], soviel, dass auch hier der θυμός den beiden ersten als näher zusammengehörigen gegenübersteht, sofern jene ihren „Sitz“ im Gehirn, dieser ihn im Herzen haben soll. Die unmittelbare Verflechtung des Seelischen und Organischen, auf welcher diese ganze Theorie beruht, zeigt sich namentlich auch in der Stufenfolge organischer Functionen, wie sie der Pythagoreer Philolaus aufstellte: der Kopf ist der Sitz des Verstandes, das Herz der der „Seele“ (Lebenskraft) und Empfindung, der Nabel dient der „Anwurzelung und Aufkeimung“, die Geschlechtstheile der Zeugung [2]. Damit soll zugleich eine Stufenfolge von Lebensprincipien für die verschiedenen Hauptgattungen von Wesen gegeben sein, nämlich für den Menschen, das Thier, die Pflanze und endlich für das allgemeine Leben. Schon unter dem Einflusse des platonischen Denkens steht jedenfalls die pythagoreische Eintheilung des Erkenntnissgebiets in Vernunft, Wissenschaft, Meinung und Empfindung (νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις) und deren Parallelisirung mit den vier ersten Zahlen [3]. Eine Fortbildung der pythagoreischen Annahmen finden wir bei Demokrit. Er unterscheidet innerhalb des „vernunftlosen“ Seelentheiles den „Zorn“ (ὀργή), also doch wohl Gefühl und Affect von der (sinnlichen) Begierde (ἐπιθυμία) [4], sodass hier die später von Plato eingehender begründete Dreitheilung schon deutlich heraustritt.

Im unmittelbaren Zusammenhange mit diesen Fragen stehen ferner, wie schon aus der angeführten Ansicht des Philolaus hervorgeht, von Anfang an die Versuche, den „Sitz der Seele“ zu bestimmen.

Da die letztere ursprünglich als ein im Innern des Leibes befindliches feineres Agens angesehen wird, so lag es nahe,

---

1) Diog. L. VIII, 30. Zu der ganzen Lehre vgl. Ritter, Gesch. d. pyth. Phil. 221 f.

2) *Κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος.* s. Boeckh, Philolaos 159 f.

3) Themist. ad Ar. de an. I, 21. 15 f. Simplic. zu dems. (ed. 1587) 14.

4) Zeller 730.

diejenigen Körpertheile, welche erfahrungsmässig bei seelischen Erregungen am meisten mitbetheiligt sind, vorzugsweise als Träger des seelischen Princips aufzufassen. Frühzeitig unterscheidet man in dieser Beziehung das Bestreben, die Seele einerseits durch den ganzen Körper hindurch wirksam zu denken und ihr andrerseits ein specielles Centrum in demselben als Ausgangspunkt dieser Wirksamkeit anzuweisen. Von dem Gedanken der Allverbreitung aus verlegen so Empedokles und Kritias den Sitz der Seele in's Blut und diese Anschauung wirkt jedenfalls auch bei denjenigen die sich ihre Hauptthätigkeit in der Brust und speciell im Herzen und dessen nächster Umgebung localisirt denken; so Parmenides, Diogenes, ein Theil der Mediciner [1]). Die Annahme des Herzens als seelisches Centrum beruhte übrigens vielfach noch ausserdem auf der Ansicht, dass dort das Princip der vegetativen Lebensenergie zu suchen sei [2]). Wo der Gedanke einer Mehrheit von seelischen Functionen auftritt, bestimmt sich die Aufgabe näher dahin, die einzelnen Seelentheile an bestimmte Organe des Leibes gebunden zu denken und durch Beobachtung körperlicher Affectionen, welche gewisse seelische Zustände begleiten, diese Organe zu bestimmen. Demgemäss verlegen die Pythagoreer den denkenden Theil der Seele in den Kopf, den „Muth“ in das Herz, sodass ihnen allerdings, wie einige sich ausdrückten, das Princip der Seele vom Herzen bis zum Gehirn reichte (Diog. VIII, 30). Ebenso verlegte Demokrit das Denken in das Gehirn, den Zorn in das Herz, die Begierde in die Leber [3]). Die materialistische und die ihr entgegengesetzte Weltanschauung kommen sonach in dieser Periode, wie in manchem andern, so auch in der Art der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele nahezu überein. Der Unterschied zwischen beiden liegt eben hier durchaus noch nicht in demjenigen was beide Theile über das Verhältniss von Seele und Körper bestimmen, sondern in der Vorstellung

---

1) Plac. phil. IV, 5. „Hippocr.“ de corde I, 490 K.
2) Galen. a. a. O. II, 279.
3) Zeller 730.

des Weltgrundes, aus dem sie das Seelische wie das Körperliche erst ableiten.

Was das Gebiet des t h e o r e t i s c h e n V o r s t e l l e n s betrifft, so interessirt uns bei Demokrit eine Bestimmung des Ausdrucks φαντασία im Sinne von Empfindungs-Vorstellung (Wahrnehmungs-Inhalt) und im Unterschiede von dem physiologischen Vorgange des Empfindens selbst (Theophr. 63). Die jeweilige Eigenthümlichkeit der φαντασία hängt nach Demokrit ab von der Beschaffenheit der von den Dingen kommenden Ausflüsse (ἀποῤῥοαί). So ist die Wahrnehmung des Schwarzen bedingt durch die Rauheit und Ungleichmässigkeit der Atome des betreffenden Gegenstandes und weiter durch die zugleich langsame und unstete Bewegung der von ihm ausfliessenden Bilder, wozu noch der Einfluss in Betracht kommt, welchen die zwischen dem Gegenstande und dem Auge befindliche Luft auf die Uebertragung ausübt (ebd. 74). Der modernen Bedeutung von Phantasie näher liegend erscheint es, wenn Empedokles für das äussere Aussehen des Kindes auf die Vorstellungsthätigkeit der Mutter vor der Geburt Gewicht legte und vielleicht schon den Einfluss hervorhob, welchen der Anblick von Statuen und Bildern nach dieser Seite haben könnte (Plac. phil. V, 11). Von anderweitigen Erscheinungen aus dem Gebiete des Vorstellungslebens haben das G e d ä c h t n i s s und sein Gegentheil schon frühzeitig psychologische Erklärungsversuche veranlasst. Nach Parmenides beruhte auf den Mischungsverhältnissen der den Organismus gestaltenden Gegensätze des Kalten und Warmen nicht nur Wahrnehmen und Denken, sondern auch Erinnerung und Vergessen, und wir dürfen nach Theophrast's Andeutung (ebd. 4) hierüber wohl annehmen, dass nach seiner Meinung jede Vorstellung einem bestimmten Mischungsverhältniss jener Qualitäten entsprechen und mit der Auflösung jenes Verhältnisses selbst entschwinden, mithin vergessen werden sollte. Auch für Diogenes ist das Vergessen ein Problem; gemäss seiner Grundansicht von dem Verhältniss der Luft zum Denken sucht er die Ursache dafür in der Hemmung einer gleichmässigen Vertheilung der Luft durch den ganzen Körper und erblickt eine Bestätigung dieser Ansicht in dem erleichternden Auf-

athmen bei der gelingenden Besinnung auf etwas Vergessenes (ebd. 45).

In das Bereich des Gemüthslebens gehörig ist die ansprechende Schilderung des idealen Seelenzustandes, welchen Demokrit als εὐθυμία oder εὐεστώ und „mit noch vielen andern Namen" (Diog. IX, 45) zum Ziel für das Streben des Weisen macht: das ruhige und gleichschwebende Verhalten der Seele ohne Erregung durch Affecte und Leidenschaften, welches als solches vom positiven Lustgefühl noch zu unterscheiden ist. Ueber das Gemüthsleben scheinen gerade die Schriften dieses Philosophen eine grosse Anzahl treffender Bemerkungen enthalten zu haben; einiges der Art vermögen wir noch aphoristisch zusammenzulesen: Mit der Befriedigung des Begehrens erlischt auch die Lust; alle Menschen haben von Natur die Neigung zu offensiven Handlungen, daher die Nothwendigkeit von Gesetzen; tapfer ist der welcher stärker ist als die Lust; gut ist nicht das blosse Unterlassen des Unrechtthuns, sondern die Unterdrückung des darauf gerichteten Begehrens; mit Verstand kann man den Kummer bezwingen; ohne Begeisterung kein Dichter u. a. [1]).

In Betreff der Gefühle gehört dem Anaxagoras die Bemerkung, dass jede Sinnesempfindung mit einem gewissen Unlustgefühle verbunden sei, was bei besonders starken Sinneseindrücken deutlicher hervortrete. Er begründete dies durch die Ansicht, dass im Empfinden, wie überall, Ungleiches auf Ungleiches wirke (Theophr. 29). Nach Diogenes aber entsteht Wohlgefühl, wenn sich viel Luft im normalen Zustand (κατὰ φύσιν) mit dem Blute mischt, es auf diese Weise leichter macht und sich so durch den Körper verbreitet; Unlust dagegen, wenn beim Ausbleiben der rechten Mischung das Blut sich setzt und verdickt. Muth, Gesundheit und ihre Gegentheile erklärte er auf ähnliche Weise. Die feinste Unterscheidung körperlicher Lustgefühle hat nach ihm die Zunge wegen ihrer Zartheit und des Reichthums an Adern (ebd. 43). Aus der Dia-

---

1) Carus, Gesch. d. Psych. 211 f. Stob. Flor. I, 193. Cic. d. div. I, 37.

lektik des Eleaten Melissus endlich ist für das Gebiet des Gefühles noch die Bemerkung zu entnehmen, dass nach ihm Lust und Unlust nur Zustände endlicher Wesen sind, die dem All als solchem kraft seiner Ewigkeit und Ungewordenheit nicht eignen können [1]).

Die frühste Erwähnung von Zuständen des Begehrens bei den griechischen Philosophen haben wir wohl da wo Heraklit die entgegengesetzten Zustände der Vielheitlichkeit und Einheitlichkeit, welche die Welt periodisch zu durchlaufen hat, u. a. auch als Verlangen (*χρησμοσύνη, λιμός*) und Sättigung (*κόρος*) bezeichnet [2]). Die älteste eingehendere Theorie des Begehrens und des mit seiner Befriedigung verbundenen Lustgefühls scheint bei Empedokles vorzuliegen: alle beseelten Wesen (auch die Pflanzen) begehren, sobald der Mischung, aus der sie bestehen, bestimmte Bestandtheile fehlen, die zur Ergänzung nöthig sind. Das Object des Begehrens ist alsdann dasjenige dessen Erlangung die normalen Verhältnisse der Mischung herzustellen geeignet ist [3]). Darum liebt und sucht sich wechselseitig von Natur alles dessen Wesen auf solche Ergänzung angewiesen ist; wo das Gegentheil der Fall ist, herrscht Abneigung [4]). Mit der Herstellung der normalen Mischung, also mit der Befriedigung des Begehrens entsteht Lustgefühl; Schmerz dagegen, wo Unpassendes sich mischt [5]).

Was endlich das Verhältniss von Leib und Seele im Allgemeinen betrifft, so scheint unter den vorsokratischen Denkern auch hierzu Demokrit's hervorragende Begabung für Beobachtung des Thatsächlichen sich bewährt zu haben. Wir entnehmen dies aus einigen Aeusserungen desselben, in denen die Betonung der wesentlichen und massgebenden Beeinflussung des Leibes durch die Beschaffenheit der Seele hervortritt. Auf die Bildung der Seele, sagt er, ist mehr Rücksicht zu

1) Simplic. in Ar. phys. I. f. 24.
2) Schuster, Heraklit 187f.
3) Karsten, Empedocl. 460.
4) v. 186f. St. Theophr. 16.
5) Ebd. Stob. flor. IV, 236.

nehmen als auf die des Körpers, denn Vollkommenheit jener bringt die Untüchtigkeit ihrer Behausung zurecht (σκήνεος μοχθηρίαν ὀρθοῖ), Stärke des Leibes aber ohne Ueberlegung (λογισμός) macht die Seele um nichts besser [1]). Die Seele verdirbt aber auch unter Umständen den Leib und ist gegen ihn im Unrecht bei Schwelgerei, Nachlässigkeit, Trunkenheit u. dgl. [2]).

---

1) Fr. 127 Mull.
2) Plut. mor. V, 695 f. Wytt.

Zweiter Abschnitt.

Die Begründung der Psychologie als philosophischer Disciplin durch Sokrates und Plato im Sinne des Dualismus.

Erstes Kapitel.

Die Sophistik und Sokratik.

I. Die gegenwärtige Zeit bildet in der Geschichte der Psychologie eine Epoche, insofern als diese Wissenschaft im Begriffe ist, wie schon andre vor ihr, sich aus dem Rahmen der allgemeinen Philosophie herauszulösen und eine selbständige Stellung einzunehmen, ohne natürlich (was auch von den andern Specialwissenschaften gilt) das Verhältniss des Zusammenhangs und der gegenseitigen Einwirkung mit jener aufzugeben. In der ganzen Reihe der Entwickelung aber, welche heute hinter ihr liegt, ist kein Zeitpunkt bedeutungsvoller als derjenige, in welchem sie bei Plato noch innerhalb jenes Rahmens sich zu einer besondern Disciplin auszugestalten beginnt, um als Grundlage für die Erkenntnisstheorie und weiter für den metaphysischen Beweis der Ideenlehre zu dienen. Den bedeutsamen Uebergang nun von der sporadischen Art und Weise, in der bei den frühern griechischen Denkern gelegentlich psychologische

Einsichten uud Bemerkungen hervortreten, zu jener fundamentalen Stellung bei Plato bildet die Hervorkehrung des Princips der Subjectivität bei den Sophisten und bei Sokrates.

Letztere beiden stehen insofern auf gemeinsamem Boden, als sie das Recht und die Bedeutung des subjectiven Factors der Erkenntniss gegenüber dem Versenken des Gedankens in das Object zur Geltung bringen und im Zusammenhange damit das theoretische Interesse in den Dienst des praktischen stellen. Sie zuerst bringen in der Entwickelung des Denkens zur nachhaltigen Geltung die Wahrheit, dass der Zusammenhang der Dinge nicht erforscht wird lediglich durch Beobachtung der Aussenwelt, des Objectes, sondern unter Berücksichtigung der Art und Weise, wie die erkannte Qualität des letzteren bedingt ist durch die Beschaffenheit des erkennenden Subjects [1]). Auf dieser Stellung aber beruht auch die Bedeutung beider für die Fortbildung der Psychologie. So lange man vor ihnen die Begreiflichkeit der Erfahrung lediglich als eines Objectiven suchte und die Seele selbst als einen Theil des Objectes, ein Stück Welt, aus objectiv gesetzten Weltprincipien ableitete und erklärte, entzog sich der Erkenntniss in ihrer ganzen Tragweite die Thatsache, dass zu jeder gesuchten Begreiflichkeit der Erfahrung ausser der objectiven Erscheinung auch das Subject gehört, welches begreift. Dass die Subjectivität des Erkennenden (nach ihrer allgemeinen wie nach der individuellen Seite) dasjenige ist, was dem objectiven Resultat des Erkannten seine Färbung verleiht, ja, dass ihre Eigenthümlichkeit dessen Inhalt geradezu bedingt, und dass somit ein Problem darin liege, zu fragen, was denn dieser Thatsache gegenüber die Objectivität der Erkenntniss noch für einen Sinn habe, — diese u. a. Erwägungen sind dem denkenden Bewusstsein vor der bezeichneten Periode noch nicht gegenständlich geworden, wenngleich die Frage nach dem Erkenntnisswerth der verschiedenen Erkenntnissweisen, der sinnlichen nämlich und des Denkens,

1) Zeller 854f. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen 2ff.

sowie gelegentliche skeptische Aeusserungen über die Tragweite menschlichen Erkennens auch in jener früheren Entwickelung nicht fehlen. Wir treffen die letzteren schon bei Heraklit, bei Xenophanes, Empedokles, vielleicht auch bei Demokrit. Aber die Unterscheidung einer höhern (metaphysischen) von der sinnlichen Erkenntniss beruhte auf der Thatsache, dass in der gegebenen Wahrnehmung die unvermeidlichen Antriebe zum Denken über die Wahrnehmung liegen, wodurch die Resultate der letzteren modificirt werden, eine Thatsache, die sich zur Geltung brachte, ohne dass man sie in ihrem letzten Grunde begriff. Denn wäre dies der Fall gewesen, so hätte schon damals zur Klarheit kommen müssen, dass jene tiefer liegende Erkenntniss der Dinge eben die Selbständigkeit des subjectiven Erkenntnissfactors verbürgte. Jene skeptischen Aeusserungen ferner beruhen gleichfalls nicht auf einer bewussten Untersuchung und Einsicht in das Wesen menschlicher Erkenntniss, sondern lediglich auf der handgreiflichen Erfahrung, dass das Denken nicht allen Problemen, welche ihm von Seiten der objectiven Welt gestellt wurden, gewachsen war.

Anders lag die Sache, seitdem durch Anaxagoras die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Geistigen neben der Materie als deutliches Problem hervorgetreten war. Damit nämlich hatte die alte objective Weltansicht sich zu einem Dualismus zugespitzt, bei welchem sie nicht verharren konnte. Das Geistige und Erkennende tritt bei Anaxagoras in Gegensatz zum Stoffe, freilich noch selbst in der Stellung einer objectiven Weltpotenz und darum noch ohne den Hinweis auf den Sinn und die Bedeutung der Subjectivität des Erkennenden. Der Geist ist ursprünglich und objectiv da, wie der Stoff, und bildet in mir, dem Erkennenden, die Seele, mit der ich sowohl ihn wie die Welt erfasse und erkenne. Dass er aber als dieses Object meiner Erkenntniss selbst hinsichtlich der an ihm erkannten Qualität ein Product meiner (menschlichen) Subjectivität ist, dass somit die Behauptung, es sei Geist und Stoff, sowie alles was über deren Verhältniss zur Anerkennung kommt, von dem Subject der Erkenntniss

producirt wird und dass demzufolge die Frage, ob ich in diesem Erkenntnissinhalte eine sachlich entsprechende Wiedergabe der physischen und metaphysischen Verhältnisse besitze, eine offene ist, — zur Hervorkehrung solcher Erwägungen bedurfte es noch eines weiteren Schrittes, des Irrewerdens nämlich an der Zuverlässigkeit aller derjenigen Begriffe, welche den Anspruch erheben, die Welt als ein objectiv Erkennbares auszudrücken, den Begriff des Geistes mit eingeschlossen. Diesen Uebergang vollzog zunächst die Sophistik. Das subjective Moment ausschliesslich in's Auge fassend und alles Objective in individuellen subjectiven Schein auflösend versucht sie den Nachweis der vollständigen Unhaltbarkeit jeder objectiven Behauptung und der Unmöglichkeit einer allgemeingiltigen Erkenntniss.

Der Sophist Protagoras aus Abdera (c. 450) war der Erste, welcher diese Auffassung des Verhältnisses im Anschluss an die bisherige speculative Entwickelung des Denkens zu begründen unternahm und dies mit einer Entschiedenheit, welche die schon hervorgetretenen etwaigen Anläufe zu einer subjectivistischen Skepsis, wie die eines Xeniades [1]), in den Schatten stellt. Aus Plato's Darstellung seiner Lehre im Theätet sehen wir, dass sich dieselbe an bestimmte Consequenzen aus Heraklit's Philosophie anschloss, ohne dass wir jedoch mit Bestimmtheit zu erkennen vermöchten, inwieweit ihr Urheber sich mit Bewusstsein auf diese stützte. Der „ewige Fluss" Heraklit's mit seinem immanenten Gesetz des Werdens ist bei Protagoras aufgelöst in das Spiel einer Menge zusammentreffender Bewegungen. Das All ist Bewegung und ausser dieser ist nichts; darum giebt es kein Seiendes, überhaupt keine Dinge in dem Sinne objectiver Realitäten, sondern nur verschiedene Arten von Veränderungen innerhalb der (ohne Substrat gedachten) Bewegung. Es giebt sonach auch keine bestimmten und objectiven Qualitäten; was man gross nennt, ist zugleich klein, was leicht, schwer; ein und dieselbe Farbe hält der Eine im Sonnenlichte für

---

1) **Zeller** 879. 904.

purpur, der andere für orange, im Schatten erscheint sie beiden schwarz u. dgl. Was als Ding mit Eigenschaften erscheint, ist in Wahrheit das Resultat von Uebergängen im Processe der allgemeinen Bewegung. Alles Erscheinende nämlich ist das Resultat der Gegenwirkung und „Reibung" jener entgegengesetzten Arten von Bewegung, der activen und der passiven, aus denen auch der Process der Empfindung und (was dasselbe sagen soll) der Erkenntniss sich gestaltet. Er besteht aus dem Zusammentreffen dieser beiden Arten, von denen die eine auf das empfindende Organ einwirkt und in dessen eigenthümlicher Bewegung sich fortsetzt, somit als Zustandsänderung in demselben sich geltend macht (Plat. Theaet. 153 A f.). So ist Farbe nichts an sich ausserhalb des Auges, sondern wie jede sinnliche Qualität ein aus der Wechselwirkung zwischen Subject und Object sich ergebender Zustand, ein Resultat der zwischen ihnen gegebenen Gegenbewegung, welches von dem Punkte des Zusammenstossens dieser beiden Kräfte nach den beiden Seiten seines Ursprungs modificirend zurückwirkt (ebd. 153 D f.), sie entsteht aus dem Zusammentreffen der Bewegung, welche im Blick des Auges liegt, mit derjenigen welche diesem von aussen her entgegenkommt. An der Resultante aus diesen beiden Componenten der Empfindung lassen sich dann zwei verschiedene Seiten unterscheiden, die Qualität des Empfundenen und der Act des Empfindens, jene nach der „objectiven", diese nach der „subjectiven" Seite hin liegend und stets gleichzeitig, nämlich in dem Moment jenes Zusammentreffens, entstehend (ebd. 156 A f.). Aber die Eigenthümlichkeit der Empfindung lässt sich von der ihrer bedingenden Ursachen nach schärfer abgrenzen. Es giebt schnelle und langsame Bewegungen. Letztere sind die welche im Wesentlichen an demselben Orte vorgehen und sich nur gegen das was ihnen nahe kommt, geltend machen (ebd. CD), d. h. (so müssen wir die platonische Ausführung jedenfalls ergänzen), es sind die im Raume gegebenen sichtbaren und greifbaren Dinge selbst. (Nicht bloss der Blick des Auges, sondern das Auge an und für sich ist nach Protagoras nichts weiter als Bewegung.) Aus dieser Wechselwirkung des

„Dinges“, d. h. einer solchen langsamen und ohne wirkliche Ortsveränderung vor sich gehenden Bewegung mit dem was sich derselben gleichfalls (als Bewegung) genähert hat, entstehen bestimmte Resultate, die als solche nun „schnellere“ Bewegungen darstellen [24]. Denn ihre Eigenthümlichkeit ist im Unterschiede von jenen wesentlich räumliche Ortsveränderung [1]). Wenn nun dem „Auge“ sich ein „Gegenstand“ genähert hat, so entsteht aus dem Zusammenstoss dieser beiden Bewegungen zwischen ihnen jene neue (schnellere), welche auf Seiten des Auges als die Empfindung des Sehens, auf Seiten des Objects aber als dessen Farbe sich herausstellt, d. h., das Auge kommt in und durch den Moment des Zusammentreffens von activer und passiver Bewegung erst zur Wirklichkeit des Sehens, und das Object umkleidet sich ebenso auf Grund dessen für das Auge mit Farbe [2]).

Unter die Ergebnisse solcher Gegenbewegungen fallen dem Protagoras nun nicht blos die specifischen Sinnesempfindungen, sondern auch Lust und Unlust, Begierden und Befürchtungen, sowie die Menge derjenigen Erregungen, für die es keine Namen giebt, ja, der ganze Inhalt des psychischen Lebens [3]), insbesondere auch das Wissen und Erkennen. Wie die Dinge jedem (individuell) erscheinen, so s i n d sie ihm und ein anderes (objectives) Sein der Dinge kann als allgemeine Wahrheit nicht behauptet werden. Der Mensch ist das Mass der Dinge, der seienden, wie sie sind; der Nichtseienden, wie sie nicht sind“ [4]). Wahrheit ist, was einem jeden scheint. Allgemeine Wahrheit ist höchstens das was zuweilen den

---

1) *φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν* 156 D.

2) *ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον —, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν.* Ebd. DE.

3) Ebd. Ef. Vgl. Diog. L. IX, 51: *ἔλεγέ τε (Πρωταγ.) μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.*

4) Theaet. 152 A.

meisten im Staate gut scheint, die Ansicht der Majorität, die auf Grund dessen zum Gesetz wird.

Diese letzte Folgerung ruht, wie man sieht, auf zwei Grundanschauungen, deren Kritik, selbst wenn noch nichts Psychologisches bis dahin gedacht worden wäre, die psychologische Untersuchung geradezu hätte herausfordern müssen; einmal nämlich auf der Ansicht, dass die in äusseren Umständen und Einwirkungen liegende thatsächliche Nothwendigkeit einer momentanen und individuellen Empfindung oder Meinung gleichbedeutend sei mit der Wahrheit derselben und dass es sonach eine allgemeine Wahrheit als Mass der individuellen Meinung nicht gebe; zweitens auf der Voraussetzung, dass der Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung unbedingt und allein massgebend sei für das Vorstellen, Urtheilen und Denken und dass der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung gegenüber es keine Selbständigkeit des begrifflichen Denkens gebe. Plato traf daher das Rechte, wenn er seine Kritik des Protagoras wesentlich in die Beantwortung der Frage legte, ob Wissen (Erkennen) und Wahrnehmen identisch seien oder nicht. Die Frage nach dem Verhältniss von Wissen und Wahrnehmen führte naturgemäss auf die nach ihrem Wesen, somit zur eingehenderen Forschung nach der psychologischen Eigenthümlichkeit der verschiedenen Arten des Vorstellens und weiter zu genaueren Aufschlüssen über das Eigenthümliche des geistigen Lebens überhaupt. Plato besonders führte diese Untersuchungen zu Gunsten der Einsicht, dass der Erkenntnissprocess aus sich selbst heraus unvermeidlich auf objective Normen der Erkenntniss führe, deren Inhalt dann massgebend sein müsse für die Erkenntniss der Welt als Objectiven, nicht mehr aber bloss zum Zwecke der Nachweisung, wie u. a. auch das Erkennen als ein Stück objectiver Weltprocess zu Stande komme. Es handelt sich jetzt vielmehr um die Frage, wie man sich den Zusammenhang der Dinge auf Grund und unter Voraussetzung der allgemeinen psychologischen Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjects zu denken habe, um von da aus die Welt selbst in ihrem Wesen und Zusammenhange als bedingt zu betrachten durch

ein Reich von Wesenheiten, zu deren Verständniss uns der Schlüssel lediglich gegeben ist in der Beschaffenheit allgemeiner Begriffe.

Nicht weniger wirksam für die Erweckung des specifisch psychologischen Interesses müssen neben der sensualistischen Theorie des Protagoras die dialektischen Beweisführungen des Sophisten Gorgias gewesen sein. Sie verfolgen dasselbe Ziel wie jene, nämlich die Aufhebung aller objectiven Gewissheit, und ihre Bedeutung liegt ausschliesslich in dem Umstande, dass sie die logischen Voraussetzungen der bisherigen Speculation blosslegten und zu zersetzen suchten und zugleich auf die dichte Finsterniss hinzuweisen geeignet waren, in welcher das frühere Denken nach der psychologischen Seite sich bewegt hatte. Wenn Gorgias gegen den Begriff des Seienden argumentirt, weil dasselbe ohne Widerspruch weder als ewig noch als geworden, noch als beides zugleich gefasst werden könne [1]), so reichte seine Dialektik trotz ihrer Unreife wenigstens hin, um auf den Mangel an Bearbeitung der Grundbegriffe aufmerksam zu machen, deren das bisherige Denken sich bedient hatte. Wenn er ferner zu erhärten sucht, dass das Seiende, auch wenn es wäre, dennoch nicht erkennbar sein würde, — denn Gedachtes sei nicht Seiendes, weil sonst auch blosse Phantasmen u. dgl. Realitäten sein würden — so wies dies allerdings darauf hin, dass die Frage von der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden noch eine offene war. Wenn er endlich auch für den Fall der Erkennbarkeit des Seienden behauptete, dass das Erkannte dann wenigstens nicht mittheilbar sei — denn das Sichtbare lasse sich nur durch das Gesicht, das Hörbare nur durch das Ohr u. s. w. wahrnehmen, die Sprache aber und ihr Inhalt sei etwas ganz anderes als die Qualität des Empfundenen — so liess sich das jedenfalls nur dadurch widerlegen, dass man sich anschickte, das nachzuholen, was bisher gefehlt hatte, nämlich die eingehendere Erkundung der logischen und na-

---

1) Ar. de Xenoph. 6.

mentlich der psychologischen Möglichkeit von Wissen und Erkennen.

Die grosse Menge endlich der weniger hervorragenden Sophisten mit ihrer Bildungskrämerei und ihren sprachlichen, rhetorischen und eristisch-moralisirenden Interessen, hat durch die oberflächliche Polyhistormanier, mit der sie auch Gegenstände behandelten, die einer tiefer gehenden philosophischen Erörterung bedurften, der Philosophie im Allgemeinen wenig genützt; der Blick für psychologische Beobachtung aber ist auch von dieser Seite her nicht unerheblich geschärft worden. Ein gemeinsamer Zug ihrer Reflexion ist die oppositionelle Kritik des Hergebrachten, der (wenigstens theoretische) Bruch mit Sitte und Tradition in Religion, Erziehung und socialen Verhältnissen, und die Wirksamkeit, welche ihre Ansichten bei Freunden wie Gegnern in breiten Schichten des Volks fanden, musste für tiefer angelegte Gemüther eine Triebfeder werden zur Frage nach der anthropologischen Bedingtheit des Hergebrachten oder des Neuen; damit aber rückten die wirkenden Kräfte der menschlichen Natur und damit auch der Seele von selbst in den Vordergrund der Interessen. Weiss doch ein Plato selbst von den elendesten ihrer eristisch-logischen Kunststücke [1]) aus den geistigen Blick des Zuhörers hinzulenken auf die tieferen Fragen nach dem Wesen und Werden der Erkenntniss. Aus Plato sehen wir aber auch, dass Protagoras den übrigen auch bei der Erörterung ethischer und socialer Probleme mit psychologischen Reflexionen voranging [2]). Was er ihn in dem gleichnamigen Dialog in der Form eines Mythus, gewiss nicht ohne Bezugnahme auf den Inhalt protagoreischer Schriften aus diesem Gebiete vortragen lässt, ist zwar aphoristisch und zeugt von keiner sehr eingehenden Beobachtung der seelischen Zustände wie der socialen Verhältnisse, zeigt sich aber immerhin eigenthümlich und geistreich genug, um auch dort zu weitern anthropologischen Erwägungen anzuregen. Dasselbe gilt von den

---

1) Vgl. Schanz, Beiträge z. vorsokratischen Philosophie 87f.

2) Plat. Protag. 323f.

Theorien derjenigen welche den sophistischen Subjectivismus in staatspolitische Theorien umzusetzen suchten, wie der von Plato im Gorgias aufgeführte Politiker Kallikles, der es ausspricht, „was viele denken“: Freiheit ist die absolute Schrankenlosigkeit des seiner Kraft sich bewussten und dieselbe geniessenden Subjects, und die Aufgabe jedes Einzelnen besteht sonach darin, seinen Begierden möglichst ungehemmten Lauf zu lassen und Mittel zu ihrer Befriedigung zu finden. Dieses Recht der Natur ist durch staatliche Ordnung und weiter durch Erziehung in sein Gegentheil verkehrt worden: die Schwachen haben zu ihrem Schutze durch ihre grössere Anzahl Gesetze und Ordnungen gegen das Recht des Stärkeren aufgerichtet und so seiner ursprünglich allein berechtigten Natur Schranken gezogen. Das Glück besteht in der ungehemmtesten Entfaltung und Befriedigung seiner Begierden [1]. Die Auseinandersetzung mit dieser offenbar viel verbreiteten Ansicht führt bei Plato [2]) zu Erörterungen über das Wesen der Lust, die hier vielleicht zum ersten Male in dieser eindringenden Schärfe angestellt wurden. In ähnlicher Weise sind die Formulirungen und Zuspitzungen, welche die praktischen und moralischen Ansichten des damaligen Gemein-Bewusstseins von Seiten der Sophisten erfuhren, von vielen Seiten her die Weckrufer psychologischer Erwägungen geworden.

II. Haben die Sophisten auf dem Boden der Subjectivität das psychologische Denken mehr in indirekter Weise gefördert, so liegt die Bedeutung des Sokrates gerade darin dass er von demselben Boden aus, und wie sie von der kosmologischen Speculation sich abwendend, von vornherein mit Bewusstsein aus der Tiefe menschlichen Wesens neue Bausteine für eine objective, namentlich ethisch fruchtbare Erkenntniss des Menschen zu gewinnen suchte. Gleich den Sophisten verwirft er ein Wissen ohne Beziehung auf das Handeln, hält aber im Gegensatz zu ihnen den Glauben an die Möglichkeit

---

1) Plat. Gorg. 483E. 491Eff.
2) Ebd. 492C ff.

sicherer und fruchtbarer allgemeiner Erkenntniss fest, in der Ueberzeugung, dass für den Menschen allerdings bestimmte Normen seines Thuns und Lassens bestehen, deren Erkenntniss sonach erreichbar sein müsse. Das Mittel dazu sieht er wesentlich in der Selbsterkenntniss, deren Resultate ihm nicht blos individuelle Gültigkeit hatten; und zwar von da aus hauptsächlich in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkennen und Wollen. Es liegt auf der Hand, dass die hiermit gegebenen Gegenstände des Denkens, welche die bisherige Forschung selbst bei Demokrit nur vorübergehend gestreift hatte, in eine ganz neue Welt von Problemen einführten, zur Forschung über Begriffe, wie fromm und gottlos, schön und hässlich, recht und unrecht, über das Wesen der Besonnenheit und Thorheit, Tapferkeit und Feigheit, Familie und Staat u. dgl., alles Aufgaben, für welche die psychologische Beobachtung als unentbehrliches und von Sokrates mit Bewusstsein herangezogenes methodisches Hülfsmittel hervortritt. Darum hat das sokratische „Erkenne dich selbst“ nicht bloss ethische, sondern zugleich psychologische Bedeutung. Gegenüber der sophistischen Theorie, dass alle Wahrheit in dem individuellen Inhalt der einzelnen Empfindung beschlossen sei, zeigt er zuerst mit Entschiedenheit auf die Gemeinsamkeit der Erkenntnissform und die Möglichkeit einer Begründung allgemeinen Wissens, wie sie in der Thatsache der Begriffsbildung gegeben ist. Der erste Anstoss zu einer wirklichen psychologischen Unterscheidung des Denkens von der Empfindung ist von Sokrates ausgegangen.

Die Intensität, mit der sich in dieser Persönlichkeit das Interesse der Beobachtung von der äusseren Natur hinweg auf die eigene subjective Innerlichkeit richtete, tritt vielleicht nirgends deutlicher hervor, als in dem Umstande, dass auch der Glaube an göttliche Vorzeichen, an welchem Sokrates festhielt, sich bei ihm zu einem subjectiv innerlichen Vorgange ausgestaltete und für ihn selbst wenigstens die Beachtung äusserlicher Zeichen überflüssig machte. Sein Vorzeichen war das „Dämonium“ (τὸ δαιμόνιον), eine von Jugend auf ihm vernehmliche innere Stimme, die bei bestimmten

Begehrungen und Vorhaben abmahnend auftritt, nie antreibend oder höchstens durch ihr Schweigen dem Gewollten zustimmend. Wir haben sie allen Berichten nach [1]) zu betrachten als eine plötzlich eintretende Modification seines Gefühlszustandes, die er selbst in Worten nicht zu beschreiben versuchte, eine Wirkung jedenfalls von unbewussten oder halbbewussten Vorstellungen aus der praktischen Sphäre geistiger Bethätigung, welche, gegenüber den positiv antreibenden Vorstellungen nur in ihrem Resultate sich zum Bewusstsein brachte, als ein Druck auf dessen momentanen Inhalt, der dem eben aufgeregten Impuls zum Handeln sich entgegenstellte. Der innere Vorgang war daher kaum etwas ihm ausschliesslich Eigenthümliches, nur dass sich der Grad der Stärke und Schärfe nicht bestimmen lässt, mit welcher im Gefühl des athenischen Weisen sich die Wirkung jener unbewussten Spannkräfte des Vorstellungslebens auf die bewussten zum Ausdruck brachte. Dass in dem „dämonischen“ Zeichen sich die Wirkung des sittlichen Taktes oder des Gewissens in ihm geltend gemacht habe, ist insofern wahr, als die Stimme seinen Aussprüchen nach ihn beim Erstreben des *ἀγαθόν* festhielt; unter dieses aber fiel für seine ethische Anschauung auch das Nützliche, überhaupt der gute äussere Erfolg der Handlung, das Gut ebensowohl als das Gute und nur sofern nach seiner innersten Ueberzeugung wahre Güter am letzten Ende lediglich durch das wahre Gute zu erringen waren, ist das Auftreten der inneren Stimme mit grösserer Ausschliesslichkeit innerhalb der rein sittlichen Sphäre des Handelns anzusetzen.

Ueber das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zur Natur hat Sokrates allem Anschein nach ebensowenig reflectirt, wie über metaphysische und kosmologische Fragen überhaupt. Wohl aber hat der Ernst, mit welchem er die ethischen Probleme in's Auge fasste und aus der Eigenartigkeit menschlicher Natur heraus zu ergründen strebte, der spätern platonischen und aristotelischen Theorie über Wesen und Zusammenhang der seelischen Vorgänge nicht nur die Grundlinien einer systematischen

---

1) Die Belegstellen bei Zeller II^{2}, 64. Anm. 6 f.

Gliederung vorgezeichnet, sondern auch innerhalb derselben ein bedeutsames Stück dieses Forschungsgebietes, die Lehre vom Begehren und Wollen, ihn selbst im Einzelnen auszuführen veranlasst [1]).

Alles Begehren und Handeln geht nach Sokrates hervor aus dem in der menschlichen Natur liegenden Triebe nach Glückseligkeit. Letztere selbst besteht ihm aber nicht in blosser Befriedigung der Begierden, sondern in Ruhe des Gemüths und ungetrübtem dauerndem Wohlbefinden auf Grund sittlichen Handelns. Gut ist alles, was diesem Streben dient, was glücklich macht, daher hier das Gute in rein ethischer Bedeutung und das Gut im Sinne des Zuträglichen noch nicht begrifflich unterschieden werden; auch das sittliche Handeln ist beides, weil es zum Zwecke der Glückseligkeit (Eudämonie) dient. Das grösste und höchste unter den Gütern ist das Wissen, weil nur richtiger auf Einsicht beruhender Gebrauch derselben sie zu wirklichen Gütern, d. h. zu Förderungsmitteln in der Eudämonie machen kann.

Das Begehren ist sonach gleich dem Wollen des Guten, das Wollen aber des Guten ist unausbleiblich mit der Vorstellung desselben gesetzt, d. h. mit dem Wissen um dasselbe. Das Begehren geht hervor aus dem Bedürfniss, d. h. aus der Empfindung des Mangels, Glückseligkeit im vollsten Sinne ist daher Bedürfnisslosigkeit und ein Gut alles dasjenige was dem Bedürfniss abhilft.

Was man begehrt und *wie* man es begehrt, hängt nun aber ab von der Art, wie man *vorstellt*. Aus sich selbst heraus kennt das Begehren das Gute nicht, sondern ist nur der unausbleibliche Trieb, sich dem was als gut oder Gut erscheint, zuzuwenden; letzteres aber ist allein bedingt durch das Vorstellen und Wissen; mit der Einsicht in das Gute ist auch der Trieb nach demselben gegeben. Alles Concrete ferner vom Begehren selbst, die begehrten Gegenstände wie die Mittel zu ihrer Erlangung im einzelnen Falle bestimmt das Wissen;

1) Zu dem Folgenden vgl. *Wildauer*, Die Psychol. d. Willens b. Sokrates, Platon und Aristoteles, 1. Theil (Innsbruck 1877).

auch in welchen Neigungen uns sich das Begehren bethätigt, beruht hierauf. Das Wissen entscheidet daher namentlich die Wahl zwischen mehreren möglichen Begehrungen (προαιρεῖσθαι), weil es bestimmt, welche unter ihnen die des Guten ist; unrichtiges Wählen beruht demnach auf Irrthum. Darum ist namentlich die ἀκρασία (Mangel an Selbstbeherrschung) im Grunde nichts andres als Unwissenheit über das wahre Gute, in ihrem Einfluss auf das Begehren gedacht. Die Frage, ob nach alledem Sokrates Vorstellen und Begehren identificirt und letzteres nur als einen Modus des ersten betrachtet oder ob er sie principiell getrennt habe, lässt sich ebensowenig bejahen wie verneinen, einfach deswegen, weil für sein mehr ethisch als psychologisch gerichtetes Augenmerk noch keine Veranlassung vorlag, die Frage in dieser Schärfe zu sehen und sich darüber auszusprechen, wie er z. B. auch noch keine wissenschaftliche Klassification der Begehrungen vorzunehmen Veranlassung hatte [1]). Doch lag ihm die letztere Ansicht entschieden näher. Es zeigt sich dies darin dass er auf die Möglichkeit, ein einmal entstandenes Begehren durch ein besseres Wissen zu modificiren, wenig Rücksicht nimmt und dass er namentlich den Unterschied des Wissens vom Wähnen und Meinen [2]), der für ihn feststand, in keine erheblichere Beziehung zu der Lehre vom Begehren brachte.

Von hier aus sieht man nun weiter, wie Sokrates dazu kam, Tugend dem Wissen gleichzusetzen. Wenn die Tugend diejenige Handlungsweise ist, welche zur Erreichung des sittlichen Zieles führt, dieses Ziel aber die Eudämonie ist, wenn ferner alle concreten Ausgestaltungen des Begehrens und Handelns nur gegeben und bedingt sein können durch Wissen, so folgt daraus, dass ausser dem allgemeinen und fundamentalen Streben nach Glückseligkeit nichts im menschlichen Handeln sein kann, was nicht wesentlich ein Wissen wäre und eine Determination jenes Strebens durch Einsicht. Da nun das allgemeine Streben selbst einen Werth erst bekommt durch

---

1) a. a. O. 23f. 28, Anm. 2. 29f.

2) Xen. Mem. III, 9, 6.

die Objecte, auf welche es sich speciell richtet, mithin Tugend erst dann zu heissen verdient, wenn es wirklich zur Eudämonie führende Gegenstände will, so ist (immer das Vorhandensein jenes Grundwillens vorausgesetzt) Tugend diejenige Bestimmtheit des Menschen durch Wissen, welche zum Erstreben gerade solcher Objecte und keiner andern Veranlassung giebt. Tugend ist also für Sokrates eine bestimmte Art von Determination des Wollens durch das Wissen, und besteht wesentlich und ausschliesslich im rechten Wissen (Kennen der richtigen Objecte), denn damit ist nach Sokrates Annahme das Eintreten jener Determination, mit der Ueberzeugung vom Wissen des Guten ist das Bewusstsein des Könnens und damit weiter das betreffende Wollen unausweichlich gegeben [1]. Um richtig (gut) handeln zu können, muss man richtig vorstellen (wissen); die Tugend also als das Können d. h. die Fähigkeit, das Ziel der Eudämonie zu erreichen, liegt lediglich in dem richtigen Wissen. Die Möglichkeit entgegengesetzter Handlungsweisen ist mit dem vollständigen Wissen freilich auch vorhanden; so kann der Heilkundige absichtlich auch von der Ausübung seiner Kunde einmal Abstand nehmen. Allein die zureichende Vollständigkeit des Wissens um die zur Eudämonie führenden Verhältnisse schliesst in sich zugleich auch das Wissen um die Normen, nach denen von den gegebenen Möglichkeiten für den vorliegenden Fall die eine oder die andere zur Verwirklichung gebracht wird [2]. Auf Grund dieses Sachverhaltes „weiss" der Tugendhafte nicht nur das Gute zu thun, sondern auch das Schlechte zu unterlassen, Weisheit (σοφία) und Besonnenheit (σωφροσύνη) gehen Hand in Hand. Wo der Fall vorzuliegen scheint, dass jemand das Gute weiss und doch nicht thut, ist anzunehmen, dass dasselbe zwar unter den in Betracht kommenden Möglichkeiten des Handelns mit vor Augen lag, dass aber der Wählende noch nicht so weit in die Erkenntniss desselben eingedrungen war, um es in seinem vollen Werthe den andern gegenüber

---

1) Mem. IV, 6, 6. 11.
2) Wildauer 41f. 58f.

zu schätzen. Auch hier also ist im Grunde die Ursache des „schlechten“ Handelns der Irrthum. Dies wird namentlich da der Fall sein, wo die Sinnlichkeit den momentanen Werth der Lust gegenüber dem später daraus erwachsenden Schaden und gegenüber dem reinen Werthe des zur Wahl stehenden wirklichen Guten zu überschätzen veranlasst [1]).

Der massgebende Einfluss ethischer Erwägungen ist, wie man sieht, in den psychologischen Unterscheidungen des Sokrates aller Orten zu erkennen; ist er doch in demselben Masse noch auf seinen grössten Schüler übergegangen. Von hier aus erklärt sich die zweifache Eigenthümlichkeit seiner psychologischen Ansichten. Zunächst wird das Wissen im eigentlichen Sinne als praktisch gefasst, und das rein Theoretische als unzulänglich beiseite gestellt, ausser soweit es durch Induction und Definition der Feststellung ethischer Begriffe nachzuhelfen vermag. Andrerseits aber hat nun auch das sittliche Wollen seinen Schwerpunkt im Wissen; Wissen und Wollen kommen sich hier in ihren Begriffsbestimmungen auf halbem Wege entgegen; es giebt kein Wissen, das nicht als solches Bezug auf das Wollen, und kein Wollen, das nicht sein Motiv und die Richtung seines Begehrens wesentlich im Wissen hätte. Deshalb eben hält es Sokrates für unmöglich, die Erkenntniss des Guten zu haben und es nicht zugleich zu wollen, oder das Schlechte zu kennen und es doch etwa zu begehren.

Von hier aus gelangt er nun auch zu einer bestimmten Anschauung von dem Wesen sittlicher Freiheit, die überhaupt bei ihm als psychologisch-ethisches Problem zuerst deutlicher heraustritt, wenn auch noch ohne jede schulmässige Terminologie. Frei ist, wer seinem Willen gemäss handelt, unfrei, wer das Gegentheil davon erleidet; der Wille des Menschen aber ist Glückseligkeit, und wer sie nicht erreicht, ist durch falsches Wissen wider seinen eigenen Willen bestimmt worden. Nur das Wissen macht daher den Menschen frei, denn es bestimmt sein Wollen so wie es dem von ihm naturgemäss

---

1) Ebd. 71f. 80. Xen. Mem. III, 9, 4. Plat. Prot. 352f.

angestrebten Ziele (der Eudämonie) angemessen ist. Nur in demjenigen Handeln ist der Mensch frei, welches mit und auf Grund des richtigen Wissens (vom Guten) von statten geht. Das Wissen zeigt nicht nur, was gut ist, sondern giebt auch die Mittel und damit auch das Bewusstsein des Könnens; es giebt positiv einen Inhalt für das freie Bethätigen im Handeln, sowie negativ die Entfernung der unfrei machenden unzweckmässigen Begehrungen; es weist somit den Willen auf den Weg zu demjenigen was im Grunde allein seinen Inhalt ausmacht, nämlich Glückseligkeit. Das Schlechte erstrebt der Mensch immer nur auf Grund von getrübter Erkenntniss, mithin unfrei. Kein Mensch ist freiwillig böse [1]). Der psychologische Grund der Unfreiheit liegt vielmehr immer in einem Mangel an Einsicht oder einer Trübung [2]) derselben durch überwiegende Sinnlichkeit, und darin eben besteht auch nach Sokrates das Gegentheil der Selbstbeherrschung, die Akrasie.

Freiheit ist sonach bei Sokrates nicht ein undeterminirtes, sondern ein durch richtiges Wissen dauernd determinirtes Wollen, nur dass bei diesem Zustand der Persönlichkeit das Wollen selbst fast aufgesogen erscheint von der Vollkommenheit des Wissens; denn das Wollen vollzieht nach dieser Anschauung nothwendig und lediglich das was das vollkommene Wissen ihm als erforderlich zur Eudämonie hinstellt. Aber das Erreichen dieses Zieles ist ja der ursprüngliche Wille jedes Menschen, und da frei derjenige ist, welcher seinem Willen gemäss handelt, so wird der Mensch auf Grund vollkommenen Wissens mit Nothwendigkeit frei, andrerseits gelangt aber nach derselben Anschauung auch nur der zur Freiheit, der ein richtiges Wissen erwirbt.

Die vorstehende Entwickelung der psychologischen Grundgedanken des Sokrates giebt uns nun auch eine klare und einfache Entscheidung über die vielbesprochene Frage, ob wir in Sokrates den ersten Entdecker der Thatsache des Gewissens

---

1) Xen. ebd. III, 9, 4. Brandis, Handbuch IIa 38, Anm. t.

2) Xen. ebd. I, 2, 30; IV, 5, 7.

zu sehen haben. Dass sein „Dämonium“ nicht als Beleg für jene „Entdeckung“ zu verwerthen ist, ergiebt sich abgesehen von dem oben Gesagten auch daraus dass diese Stimme für ihn rein subjectiv-individuelle Bedeutung hat, für welche er ein Vorhandensein bei andern von vorn herein nicht voraussetzte, sowie weiter ausdem Umstande, dass er auch für sich selbst ungeachtet und neben derselben als eigentliche Norm des Handelns die vernünftige moralische Ueberlegung und Entscheidung anerkannte. Sofern aber das Gewissen nicht bloss als ein „instinctives“ Rechthandeln oder als eine reflexionslose Gebundenheit an überlieferte Moralvorschriften, sondern als ein Erwerben, Besitzen und vernunftmässiges Wissen um bestimmte sittliche Ideen sowie als das Bewusstsein ihrer allgemeinen und absoluten Geltung anzusehen ist, sofern also dasselbe seinem Begriffe nach ein bestimmtes Verhältniss von Wissen und Wollen sowie ein Bewusstsein von diesem Verhältniss in sich einschliesst und mithin ohne ein intellectuelles Moment nicht gedacht werden kann, insofern ist Sokrates allerdings der erste, welcher auf dessen Nothwendigkeit und zugleich auf die Art seiner Möglichkeit hingewiesen hat. Sein Satz, dass die Tugend lehrbar sei, ist nur ein einseitig intellectueller Ausdruck für die Forderung, dass jeder vernünftige Mensch ein Gewissen haben könne und solle. Das andre wesentliche Moment in diesem Begriffe, die Thatsache des persönlichen Mitwissens und das Gefühl der Verantwortlichkeit kommt freilich vor dem eudämonistischen Charakter seiner Ethik nicht zur Beachtung und jedenfalls aus diesem Grunde hat sich ihm auch die Erkenntniss verschlossen, dass hier die Nothwendigkeit einer neuen Begriffsprägung vorlag.

Die Lehre von der Freiheit ist die einzige Stelle, an welcher bei Sokrates die Eigenthümlichkeit der inneren Zustände als Resultat einer psychologischen Entwickelung aufgefasst erscheint, wie er denn auch hierzu die erforderlichen Einflüsse von Erziehung und Gewöhnung nicht übersieht [1]. Dass das unmittelbare Vorwiegen des ethischen Zweckes bei

---

1) Xen. ebd. I, 2, 21. 23; II, 1.

seinen anthropologischen Aufstellungen ihm im allgemeinen diese Art der Betrachtungsweise fast ganz ferngehalten hat, ist der hauptsächlichste Mangel seiner psychologischen Ansichten, weit mehr als das Unvollständige und Gelegentliche, Fragmentarische derselben. Auf eine zusammenhängende Theorie, in welcher die sinnliche Empfindung in ihrem Verhältniss zum Erkennen, Fühlen und Wollen und letztere wieder unter sich in ein Verhältniss gegenseitiger Beeinflussung in dem Rahmen einer psychischen Entwickelung gebracht wurden, kam es ihm offenbar durchaus noch nicht an. Einige Andeutungen hierzu von Seiten der gewöhnlich psychischen Erfahrung z. B. die Bedeutung von Hand und Sprache [1]) hat er wohl beachtet, aber nicht nach ihrer ganzen Tragweite gewürdigt. Mit dem Elementarischen und dem Mangel an speculativer Vertiefung, welcher seine ethischen Ansichten kennzeichnet, geht daher das Einseitige und Kahle seiner psychologischen Theorien Hand in Hand. Genauere Analysen der innern Zustände sowie ihrer gegenseitigen Verhältnisse fehlen. Auch seine Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend giebt nur ein verblasstes Bild von der Wahrheit, dass die sittliche Freiheit in dem Menschen auf Grund eines innern Bildungsprocesses als Ziel und Resultat einer in normaler Weise beeinflussten Entwickelung sich gestaltet. So konnte Sokrates durch den Ernst seiner ethischen Ueberzeugung wohl an einigen bedeutungsvollen Punkten psychologischer Forschung kräftig anregen; das Hauptverdienst aber seiner hier einschlagenden Gedanken liegt weniger in ihrem Inhalt selbst, als in dessen Fortbildungsfähigkeit, welcher denn auch Plato und noch mehr Aristoteles in gebührendem Masse gerecht geworden sind.

Dass übrigens auch ausserhalb des theoretischen Rahmens dem geschärften psychologischen Blicke des Sokrates manche gute Beobachtungen sich ergeben haben, wird man von vorn herein voraussetzen können. Manches der Art ist uns von Xenophon aufbewahrt. In Betreff der Stellung des Menschen in der Natur und seiner Vorzüge vor den Thieren setzt er

1) Carus, Gesch. d. Psych. 241.

die eigenthümlichen Kräfte des ersteren in die geistigen Eigenschaften der Gottesverehrung, des vernünftigen Handelns sowie der Geschicklichkeit im Arbeiten und Vermeidung von Gefahren, und in das Vermögen der Erinnerung. Daneben spricht er auch aus, dass Leib und Seele organisch auf einander angewiesen sind [1]). Für das Seelische selbst aber nennt er als wesentliche Kennzeichen die Theilnahme am Göttlichen, die Herrschaft über den Körper und die Unsichtbarkeit. In diesen Eigenschaften liegt ihm jedenfalls auch die hohe Wahrscheinlichkeit ihrer Unsterblichkeit und weiteren Vervollkommnung [2]).

Für die Ausbildung des Menschen kommen ihm zunächst die natürlichen Anlagen in Betracht, auf deren Verschiedenheit die Nothwendigkeit der Nachhilfe durch Uebung und Unterricht beruht [3]). Für das Gebiet der theoretischen Erkenntniss müssen wir ihm ferner schon die Unterscheidung des blossen Meinens von dem begrifflichen Wissen zuschreiben [4]), wenn auch die schärfere Ausprägung des Gegensatzes von δόξα und ἐπιστήμη wohl erst dem Plato angehört. Die charakteristischen allgemeinen Grundzüge des Gemüthslebens scheint Sokrates für ursprünglich in der menschlichen Natur liegend (angeboren) gehalten zu haben; so wenigstens erwähnt er des Triebes zur Liebe und Freundschaft, sowie der Furcht und der Schaam [5]). Dabei war er der Ansicht, dass die Grundbestimmungen des Charakters pathognomisch in den Zügen des Gesichtes ihren Ausdruck finden [6]).

III. Von denjenigen Schülern des Sokrates, welche die von ihm erhaltenen Anregungen mit anderweitigen speculativen oder sophistischen Elementen versetzten, ohne sie wie Plato zu einem selbständigen und durchgeführten System zu verarbeiten, kommt an dieser Stelle nur A r i s t i p p in Betracht, der Gründer

---

1) Xen. Mem. I, 4, 14.
2) Ebd. III, 4, 14. Cyrop. VIII, 7, 17f.
3) Mem. III, 9, 1f.; IV, 1, 1f.
4) W i l d a u e r 20.
5) Mem. II, 16, 21; III, 7, 5.
6) Ebd. III, 10, 5.

der cyrenaischen Schule, und zwar zunächst als Beweis für die Resultate, welche das gemeinsame Einwirken von Sokratik und Sophistik auf fruchtbarem Boden hervorbrachte. Von den Sophisten hat Aristipp nicht nur die Ueberzeugung von der Subjectivität der Empfindung, sondern jedenfalls auch den Impuls und die Befähigung, derzufolge er die in seiner Natur liegende Neigung zu möglichst ungetrübtem sinnlichen Lebensgenuss durch Reflexion über dessen Wesen und Berechtigung zur Grundlage einer Lebensauffassung zu machen versuchte. Echt sokratisch dagegen ist sein Talent zur Analyse innerer Zustände; gemeinsam mit beiden Parteien die Abwendung von der theoretischen Speculation. Der subjective Charakter der Empfindung ist ihm in dem Masse unzweifelhaft, dass er behauptet, wahre Aussagen lassen sich über dieselbe nur als innern Zustand machen, nicht aber sofern sie als objective Aussage über die Beschaffenheit des Dinges gelten soll, da wir letztere aus der Subjectivität unsres Zustandes heraus überhaupt nicht zu erreichen vermögen. Die Seele vermag mit Bestimmtheit nichts weiter zu erkennen als ihre eigenen Zustände [1]). Für die Forschung nach dem Wesen der Erkenntniss ist dieser Subjectivismus nicht weiter fruchtbar gewesen; wohl aber wurde Aristipp von hier aus auf eine analytische Betrachtung der Empfindungen geführt, in Folge deren wir bei ihm die erste ausgeführte Theorie der Lust antreffen. Was er über das Wesen der Seele dachte, wissen wir nicht; nur soviel sieht man, dass er (vielleicht im Anschluss an die heraklitische Theorie von der absoluten Bewegung) (Plat. Phileb. 43 A) den Organismus als in beständiger Bewegung befindlich betrachtete. Demgemäss besteht ihm Lust und Unlust im Allgemeinen darin dass die Bewegung stark genug ist, um (im Bewusstsein) merklich zu werden [2]). Lust und Unlust sind die zwei entgegengesetzten Affectionen der Seele und zwar besteht jene in einer sanften, diese in einer heftigen Bewegung derselben. Das Begehren der Lust

1) Zeller II², 250f.
2) Zeller 254f.

liegt in der menschlichen Natur und ist von Kindheit an wirksam, instinctiv (*ἀπροαιρέτως* Diog. II, 88), als etwas wobei unser Streben von selbst seinen natürlichen Ruhepunkt findet. Ebenso naturgemäss ist uns der Widerwille gegen Unlust. Die Unfähigkeit zu jenem Streben beruht, wo sie vorkommt, auf Verkehrtheit der individuellen Natur (*διαστροφή* ebd. 89). Sind nun Lust und Unlust positive Bewegungen, so ist nach der Ansicht der Cyrenaiker die Meinung abzuweisen, dass Abwesenheit der Lust schon Unlust und Abwesenheit dieser an sich schon Lust sei, vielmehr ist in diesem Falle dieselbe Empfindungslosigkeit vorhanden wie im Schlafe. Alles, was nicht für eine Bewegung in dem angegebenen Sinne gelten kann, ist von dem Begriffe der Lust (und damit von den Gegenständen menschlichen Strebens überhaupt) auszuschliessen; so namentlich die Erinnerung an Vergangenes, weil die Zeit die früher vorhandene Bewegung der Seele auslöscht; ähnliches gilt von der Sorge um die Zukunft (ebd.). Mit dem Eintritt jener Bewegung ist aber auch positiv das Lustgefühl vorhanden und es kann daher immer nur wahres und wirkliches, niemals aber falsches oder vermeintliches Lustgefühl vorhanden sein [1]). Die Annehmlichkeit der Lust als einer sanften Bewegung der Seele hat Aristipp möglicher Weise darauf zurückgeführt, dass diese Art der Bewegung der Natur der Seele angemessen und entsprechend sei [2]). Die Ableitung der Lust aus der Bewegung scheint weiter der Grund gewesen zu sein für die Behauptung, dass alle Lust im Wesentlichen gleich sei und die Verschiedenheit von Lustgefühlen nur in den Umständen liege, unter denen sie eintritt [3]). Trotzdem unterscheiden die Cyrenaiker zwischen seelischer und körperlicher Lust (bezw. Unlust) und halten die letztere für wirksamer und nachhaltiger als jene, daher

---

1) Plat. Phileb. 36 C.

2) Diog. II, 90: *οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον.* Plut. qu. symp. V, 1. 2: *τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς . . . τῷ τὴν διάνοιαν ὑπὸ τῶν μιμημάτων ἄγεσθαι κατὰ τὸ οἰκειον.*

3) Diog. 88. Plat. Phileb. 12 DE. 38 A.

ihr besondre Sorgfalt zu widmen sei [1]). Auch sei seelische Lust vielfach, wenngleich nicht immer, durch die des Körpers bedingt; andrerseits werden aber auch körperliche Empfindungen, wie Sehen und Hören, erst durch Hinzutritt einer seelischen Thätigkeit zu Lustempfindungen. Zum Beweis dafür wurde angeführt, dass manches, dessen Empfindung in der Wirklichkeit unangenehm ist, wie der Anblick eines Phthisikers, doch Vergnügen bereiten kann, sobald es als absichtlich täuschende Nachahmung, etwa im Bilde, auftritt [2]).

Dauernde Befriedigung vermag indess auch nach Aristipp die Lust allein nicht zu gewähren, wenngleich nur in ihr als augenblicklichem Zustand das eigentliche Glück, und Glückseligkeit nur im möglichst ununterbrochenen Besitzen solcher Lustgefühle besteht [3]). Sie zu erlangen bedarf es aber noch der Einsicht, ohne welche die rechte Werthschätzung des Genusses sowie die Berechnung der angenehmen oder unangenehmen Folgen desselben nicht möglich ist. Durch sie allein vermag sich der Mensch auch zu erheben über Gemüthsbewegungen, welche wie Neid, Verliebtheit und abergläubische Besorgniss auf Einbildungen beruhen, während von Erregungen, die in der Natur selbst begründet sind, wie Trauer und Furcht, niemand frei wird [4]).

Zweites Kapitel.

Plato.

In der Schrift von den Gesetzen, seinem letzten Werke, nennt Plato die Seele dasjenige Besitzthum des Menschen, welches von Natur dazu bestimmt ist, das Böse zu fliehen, dagegen aber dem höchsten Gute nach zu spüren und es zu

1) Diog. 90.
2) Plut. ebd.
3) Diog. 88.
4) Ebd. 91.

ergreifen [1]). Dieser Ausspruch bezeichnet die Eigenthümlichkeit der platonischen Psychologie so wie sich dieselbe nicht nur im Allgemeinen, sondern bis in alle Einzelheiten herab darstellt, als durchgehend bedingt nämlich von dem praktischen Interesse und auch in ihren scheinbar rein theoretischen Erwägungen aus einer bestimmten ethischen Grundansicht herausgewachsen. Kommt doch in der platonischen Philosophie überhaupt, unter dem Einflusse der sokratischen Lebensauffassung derjenigen Tendenz des Denkens, welche den Geist als Princip der Welt vor die Materie stellt, zum ersten Male in aller Schärfe und systematischer Durchführung auch die damit verbundene Consequenz zum Bewusstsein, dass der letzte Grund für die erfahrungsmässige Eigenthümlichkeit des Seins und Geschehens im Ethischen zu suchen sei. Auch die gesammte Physik und Psychologie Plato's trägt daher von vorn herein entschieden teleologischen Charakter und das Begreifen des Einzelnen in seiner sittlichen Nothwendigkeit ist ihm aller Orten der mechanisch-causalen Ableitung und Begründung nicht nur ebenbürtig, sondern sie allein gilt ihm im Grunde für die echte und wahre Erklärung der gegebenen Verhältnisse.

Vor allem ist die Ideenlehre, in welcher die harmonische Geschlossenheit des platonischen Systems nach oben hin den entsprechenden Abschluss findet, im Wesentlichen das Resultat jenes tiefsten Gesichtspunktes. Sie geht hervor als letzte und reifste Frucht des Suchens nach einer dialektischen Formel, welche den einheitlichen Grund der Welt als einen ethischen zugleich mit der Nothwendigkeit seines Auseinandergehens in eine Vielheit von Seienden und Erscheinenden darstellt. Dass ein solcher Grund gesetzt werden müsse, der die Fülle des Gegebenen sowohl, wie des aus diesem im richtigen Gange des Denkens Erschlossenen aus einer derartigen Nothwendigkeit seines Wesens heraus bedinge und trage, dies war für

1) Plat. Legg. V, 728 C: *ψυχῆς οὖν ἀνθρώπῳ κτῆμα οὐκ ἔστιν εὐφυέστερον εἰς τὸ φυγεῖν μὲν τὸ κακόν, ἰχνεῦσαι δὲ καὶ ἑλεῖν τὸ πάντων ἄριστον.*

Plato eine Ueberzeugung, die er freilich von der Gedankenarbeit seiner Vorgänger als eine ungelöste Aufgabe überkam. Das Gegebene zeigte eine unbestimmte Vielheitlichkeit, das Seiende dagegen verlangte seinem Begriffe nach im Denken als ein in irgend einer Weise Einheitliches bestimmt zu werden, und wer weder mit den Joniern den Begriff des Seins auf den des absoluten Werdens zurückführen, noch mit den Eleaten auf eine Ableitung der Vielheit aus der Einheit des Seins verzichten, noch mit Empedokles, Demokrit und Anaxagoras es bei der Vielheit der Principien als einem Letzten wollte bewenden lassen, dem konnte nur der von den Pythagoreern eingeschlagene Weg das wahre Ziel der Speculation zu verheissen scheinen. Denn dort war ja (in den Zahlen) eine Vielheit von Principien aufgewiesen, die innerhalb ihrer Reihe selbst in jedem Gliede auf die Einheit hinwies, aus der sie herausgewachsen war. Es kam im Wesentlichen darauf an, eine analoge abstracte Vielheit zu finden, nur eben eine solche die sich mit besserem Erfolg für die Ableitung und Ausdeutung der Erscheinungswelt im Sinne jenes tiefsten Gesichtspunktes verwenden liess. Als eine solche radicale Reform der pythagoreischen Lehre ist nun das platonische System in der That aufzufassen und wir werden von dieser Ansicht aus namentlich auch das Wesentliche seiner Lehren über die Grundbeschaffenheit der Seele zu begreifen haben.

In rein theoretischer Beziehung gestaltete sich für Plato die allgemeine Aufgabe in formaler Hinsicht so dass ein Einheitliches aufgewiesen werden musste von solcher Beschaffenheit, dass aus derselben der Grund für das Hervorgehen der Vielheit sich von selbst mit ergab. Denn wie den Pythagoreern so war auch für Plato die Welt in allen ihren Daseins- und Erscheinungsformen eine „Mischung“ aus Einheitlichkeit und Vielheitlichkeit. Es handelt sich um die Fragen, was als Grund der Einheit und was als solcher der Vielheit zu setzen sei, ferner, in welchen Verhältnissen sich diese beiden Principien in den verschiedenen Ausgestaltungen des Weltinhaltes zu einander befinden; wie ihre Ineinsbildung

(„Mischung“) bei ihrem gegensätzlichen Charakter möglich sei und endlich, in welcher Summe, bezw. in welchem System dialektischer wie erfahrungsmässiger Erkenntnisse sich das Grundverhalten der beiden Principien zu einander ausprägen lasse. Das Problem in der abstract dialektischen Fassung zu halten und durchzuführen, war nicht Plato's Absicht, wenigstens nicht in seinen Schriften; in dieser Hinsicht begnügt er sich, die Möglichkeit dieser Behandlungsweise, namentlich in dem Dialoge Parmenides, gezeigt zu haben. Wie jede andere Metaphysik hat auch die platonische sich veranlasst gesehen, für den abstracten Gedanken, der ihr zu Grunde liegt, aus dem Gebiete der concreten Erfahrung diejenigen Seiten hervorzuheben, welche geeignet waren, dem als metaphysischer Hintergrund der Erfahrung Gedachten ihre wesentliche Eigenthümlichkeit als Bestimmung seines Inhalts zu leihen.

Bekanntlich ist es eine Seite der inneren Erfahrung, nämlich das Vorhandensein der Allgemeinbegriffe, welche Plato für den bezeichneten Zweck zu verwerthen wusste, wesentlich aus dem Grunde, weil sie der nach bestimmten und bleibenden Resultaten suchenden Erkenntniss den Anschein einer constanten Beschaffenheit bieten und sich dadurch von dem beständigen Flusse der sinnlichen Qualitäten unverkennbar unterscheiden. Mochte das einzelne, sinnlich wahrnehmbare Schöne oder das erfahrungsmässig gegebene Gerechte oder Nützliche, mochte das einzelne Thier, der einzelne Mensch nur ein Theil einer gleichnamigen Vielheit gleichartiger Wesen oder Beschaffenheiten sein, und mochte alles dergleichen in Bezug auf seine Qualitäten im Wechsel der Zeit oder im Vergleich mit andern und andern Einzeldingen immer Veränderliches darbieten, — der allgemeine Begriff des Schönen u. s. w. zeigt der Erkenntniss eine bestimmte und gleichbleibende Summe von Merkmalen, die auch hinsichtlich ihres Verhältnisses zu andern Begriffen einer eingehenden Analyse Stand hielt. Hier also eröffnete sich ein Feld höherer Erkenntniss. Wie nun neben der Wahrnehmung als subjectiver Vorstellung ihr objectives Correlat steht, nämlich der wahrgenommene Gegenstand selbst, so stand nach Plato's Denkweise auch

neben der Vorstellung des Begriffs ihr Object als von ihm noch zu unterscheidende Realität, die Idee. Mit jedem Allgemeinbegriff wird sonach ein Seiendes gedacht und die Summe der Begriffe bezeichnet zugleich eine in bestimmten Beziehungen stehende Vielheit von übersinnlichen Wesenheiten, Ideen; jede von ihnen ist sowohl der einheitliche Typus als der bedingende Grund derjenigen Klasse von sinnlichen Gegenständen oder von Verhältnissen des concreten Lebens, welche unter ihren gleichnamigen Gattungsbegriff zusammengefasst werden. Da nun die Erkenntniss der Ideen selbst dadurch gewonnen war, dass sich in dem Gattungsbegriff aus der im Bereiche des Werdens (der Erscheinungen) gewonnenen Vielheit ein Einheitliches abstrahiren lässt, so wurde zunächst der Gegensatz von Werden und Sein das innerhalb der Erfahrung gesuchte Correlat für den abstracten Gegensatz von Vielheit und Einheit. Die in der Vielheit des Werdenden und Vergehenden befassten Dinge der sinnenfälligen Erscheinung hatten ihr Sein nur durch „Theilnahme" an dem Sein der Ideen, jede Klasse von gleichartigen Dingen war durch die vermittelst ihres Gattungsbegriffs zu denkende Idee erst gewirkt.

Mit dieser Auffassung war jedoch das ursprüngliche Problem keineswegs schon vollständig gelöst. Denn auch das Gebiet der Ideen war eine Vielheit und zwar nicht eine beziehungslos nebeneinander stehende Anzahl von Realitäten, sondern in bestimmten Verhältnissen zu einander befindlich. Aufgabe der Dialektik war es, dieses Gebiet durch Erforschung und Erörterung der logischen Verhältnisse in und zwischen den Allgemeinbegriffen in seiner speciellen Beschaffenheit zu ergründen und so ein ausgebreitetes Gebiet wirklicher (bleibender) Erkenntniss, das logisch-dialektische nämlich, zu gewinnen [1]). Diese Gedankenwelt ist nun zugleich um eben so viel schöner und erhabener, als sie sich von der Sinnenwelt durch ihre Abstractheit und die Con-

1) Beispiele, wie überhaupt die Formulirung der Aufgabe, bietet namentlich der Dialog Sophista.

stanz ihrer Objecte unterscheidet. Sie ist das in ureigener Herrlichkeit bestehende Urbild des Sinnenfälligen, welches letztere in Vergleich mit ihr auch in seinen grossartigsten Erscheinungen nur nichtigen Schein bietet. Plato fasst sie weiter zugleich als ein von geistigem Wesen Durchdrungenes, nämlich von der sie (im logischen Sinne) umschliessenden höchsten Einheit, der Idee des Guten als dem Grunde alles Seins, dem göttlichen Wesen, aus dessen zugleich metaphysischer und ethischer Nothwendigkeit heraus die Welt so geworden ist wie sie ist, die bestmögliche aller denkbaren Gestaltungen. Von ihr aus ist zunächst die Gliederung und der innere Zusammenhang der Ideenwelt selbst mit Nothwendigkeit in seiner der logisch-dialektischen Forschung zugänglichen Eigenthümlichkeit gegeben, die Ideen haben ihrerseits erst an der höchsten Idee, der des Guten oder der absoluten Einheit, deren logische Glieder und Theilrealitäten sie sind, ihre Bedingtheit. Wie eine Gattung von Sinnendingen an der gleichnamigen einzelnen Idee, so hat die Vielheit der Ideen an der Idee des Guten die sie bedingende und zusammenhaltende Einheit.

Eine mittlere Stellung zwischen den Ideen und den Gegenständen der Sinnlichkeit nehmen die mathematischen Objecte ein, die Figuren und Zahlen; sie sind von den Sinnendingen entnommene Bilder und im Vergleich mit *ihnen* (nicht aber im Vergleich mit den Ideen) begrifflich deutlich und allgemein; den Ideen hingegen sind sie an eigentlicher Realität nicht gleich zu achten, da ihre Principien (Axiome und Definitionen) ohne logische Deduction aufgenommen werden und, indem sie zur Anwendung auf die Körperwelt kommen, keine Veranlassung geben für das (analytische) Aufsteigen zu dem eigentlichen Princip alles Denkens und Seins (der höchsten Idee), denn nur so könnten sie dann durch eine von dort ausgehende synthetisch deductive Ableitung in ihrer innern Nothwendigkeit begriffen werden. Sie bilden sonach ein Gebiet von Realitäten mittleren Ranges für sich. Aber auch dieses erweist sich, wie die beiden vorigen, als eine Mischung aus einem einheitlichen und einem vielheitlichen Princip; ist

doch jede einzelne Zahl oder Figur als solche eine einheitliche Bestimmtheit innerhalb der Vielheit der übrigen.

Der Gedanke, dass das Sein in seinen verschiedenen Ausgestaltungen gleichsam verschiedene Grade der Realität darstellen könne, hatte für Plato, wie nach ihm für viele andere, keine Schwierigkeit. Die drei bezeichneten Gebiete des Seienden bilden sonach für ihn eine Stufenfolge, deren einzelne Glieder sich durch den von oben nach unten abnehmenden Grad ihrer Realität und damit zugleich der ihnen zukommenden Würde unterscheiden [1]). Alle drei aber sind im wesentlichen nur verschiedenartige Ausgestaltungen der beiden entgegengesetzten Principien Einheit und Vielheit und die specifische Verschiedenheit jedes Gebiets bedingt durch die Modification, in welcher jene beiden Urgründe auf der betreffenden Stufe auftreten.

Die Welt der Ideen zunächst ist in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt durch die höchste Einheit, das göttliche Wesen, denkbar in der Idee des Guten als Grund der Wahrheit (ἀλήθεια), d. h. sowohl der Realität wie der Erkennbarkeit [2]). Ihr gegenüber steht als Grund der Vielheit die Thatsache der gegenseitigen Verschiedenheit (τὸ ἕτερον) unter den Ideen selbst. Der höchste Begriff gliedert sich in eine Anzahl von Arten und Unterarten nach bestimmten Verhältnissen der Unter- und Nebenordnung und diese Thatsache selbst (in unserer Sprache etwa: die des logischen Umfangs) [3]) wird als jener Grund der vielheitlichen Gliederung anerkannt und somit zu einem metaphysischen Princip hypostasirt. Denn begriffliche Erkenntniss wäre eben nicht möglich, wenn nicht der höchste Allgemeinbegriff sich als ein System von obersten Begriffen (wie Eins, Sein, Identität, Verschiedenheit, Bewegung, Ruhe

---

1) Der Gedanke einer Rangordnung des Seienden zieht sich bei Plato durch die abstractesten wie durch die concretesten Verhältnisse. Man vgl. die Rangordnung der Charaktere im 8. u. 9. Buche des Staats, die der Lebensberufe im Phädrus (248 D) u. a.

2) s. Peipers, Untersuchungen über das System Plato's I, 646 ff.

3) s. m. Untersuchungen zur Phil. d. Gr. 118 ff.

u. a.) darstellte, deren Gesammtheit in den ihr immanenten logisch-dialektischen Verhältnissen das ideale Ur- und Vorbild für die concreten Verhältnisse der Welt überhaupt darböte.

Das einheitliche Princip innerhalb des Mathematischen ist die Einheit (das Ἕν) als Zahl; sein Gegensatz besteht in der unbestimmten Zweiheit (δυὰς ἀόριστος), d. h. in der formalen Möglichkeit des Mehr oder Weniger, welche durch Hinzutreten des Einheitlichen ausgestaltet wird zu dem System der einzelnen bestimmten Zahlen und Raumgrössen [1]). Im Gebiete des Sinnlichen endlich ist das gestaltende (einheitliche) Princip die Idee, sofern je eine derselben einer Klasse von wahrgenommenen Dingen als deren gemeinsamer Gattungscharakter zu Grunde liegt und als solcher in dem Gattungsbegriffe aus ihr abstrahirt wird. Ihr gegenüber steht als Grund der Vielheit der leere Raum, der bei Plato die Stelle der Materie vertritt als das Allaufnehmende in dem Sinne, dass die Dinge Abbilder der Ideen, der Raum aber dasjenige ist, in welchem sie abgebildet werden [2]). Der einheitliche Strahl der Idee bricht sich, bildlich gesprochen, an der abstracten Form der Räumlichkeit, um die Welt des Concreten in's Leben zu rufen.

Die Idee ist ihrem Wesen nach der Grund für alle drei Gebiete des Seienden, denn die Principien der Einheitlichkeit in den beiden „niederen“ Welten sind in ihrer Eigenthümlichkeit erst durch die Wirksamkeit der Idee bedingt [3]). Während aber das Princip der Einheit in seiner formgebenden Kraft mehr von dem obersten Gebiete aus gleichsam nach unten hinwirkt, geht die Wirksamkeit des entgegengesetzten mehr von unten hinauf: dasjenige was in der Sinnenwelt sich als Materie im Sinne der Unbestimmtheit räumlicher Ausdehnung darstellt, ist auch auf der höhern und höchsten Stufe

---

1) Zeller II², 476, Anm. 1.

2) Unters. z. Phil. d. Gr. 100.

3) Auch die Ideen fasst Plato als Zahlen, wenn auch nicht als arithmetische; näheres darüber bei Zeller a. a. O. 430.

(der der Zahlen und Ideen) nicht ganz zu eliminiren, ohne dass doch in dem Zusammenhange des Systems erhellte, in wie fern es durch die Natur des Höchsten hier mit bedingt sei [1]).

Das hier gezeichnete allgemeine Verhältniss der beiden Urgründe (Einheit und Vielheit) wiederholt sich nun innerhalb jeder Stufe in den einzelnen Erkenntnissobjecten. Jedes Einzelding sowie jede Gliederung in den Verhältnissen der Dinge, die sich durch einen Begriff ausdrücken lässt, ist eine der vorigen analoge Ineinsbildung (*σύμμιξις*) eines einheitlichen und eines vielheitlichen Factors. In dieser Thatsache sieht Plato die Wahrheit der pythagoreischen Lehre (wie er ja auch die Ideen später als „Idealzahlen" aufzufassen sich bemühte), so sehr, dass er sich veranlasst fand, deren eigenste Principien, das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) und das Begrenzende (*πέρας*) zum Begreifen auch der besondern und concreten Verhältnisse innerhalb eines jeden der drei Erkenntnissgebiete anzuwenden (Phileb. 16 Cf.). Demgemäss ist ihm jedes Ding eine „Mischung" des „Unbegrenzten" mit der „Grenze", und das *ἄπειρον* kann als der gemeinsame Begriff für die verschiedenen Modificationen des materiellen Factors in den drei Gebieten angesehen werden, der in jedem durch die Wirksamkeit des *πέρας* zur Besonderheit der Einzelobjecte determinirt wird, durch Hineintragen nämlich von Zahl- und Maſsverhältnissen [2]), wodurch dem formlosen Zerfliessen erst Bestimmtheit und Individualität gegeben wird. Dieses Verhältniss gilt nicht nur für die Sinnendinge, sondern auch für die dialektischen Verhältnisse, durch welche die Ideenwelt als Ganzes, wie auch jeder einzelne Allgemeinbegriff innerhalb derselben hinsichtlich seines Inhalts bestimmt ist. Die „Ursache" aber der Mischung, also dasjenige, durch dessen Wirksamkeit die Hineinbildung der

1) Einen Versuch dazu macht allerdings der Dialog Parmenides.

2) Ueber die entgegengesetzte Auffassung, dass das *πέρας* die Idee sei, s. Peipers a. a. O. 588; meine Quaestiones duae de philosophia Graecorum (Halle 1872) 31 f. und die Bemerkungen in Fichte's Zeitschrift f. Philos., Bd. 68, 272.

Grenze in das Unbegrenzte erst zu Stande kommt, ist nach den Fingerzeigen, welche hierüber namentlich der Dialog Philebus giebt, ein der Vernunft Verwandtes, aber noch über ihr Stehendes und sie Bedingendes [1]), d. h. die Idee des Guten, die wir in Plato's Sinne mit dem göttlichen Geiste in Eins zu setzen haben [2]). So ist für die charakteristische Bestimmtheit des Sinnendinges die Wirksamkeit der ihm entsprechenden Idee die Ursache der Mischung (*αἰτία τῆς συμμίξεως* Phileb. 23 D. 30 Cf.), für die innerhalb der Ideenwelt selbst waltenden begrifflichen Verhältnisse aber ist diese Ursache die Idee des Guten. Als Ursache freilich in der Bedeutung eines im eigentlichen Sinne Wirkenden kann nur Gott oder die Idee des Guten selbst angesehen werden; denn die göttliche Kraft ist es, welche auch die Sinnenwelt im „Hinblick" auf die Idee erwirkt (Tim. 29 Af.); die einzelnen Ideen sind den Erscheinungen gegenüber mehr die „Vorbilder" für diejenige Proportionalität von „Grenze" und „Unbegrenztem", in der die Einzeldinge ihre eigenthümliche Bestimmtheit haben; während also Gott im Grunde allein wirkende Ursache ist, erscheinen die Ideen neben ihm mehr im Sinne einer causa formalis oder einer Zweckursache [3]).

Sind nach alledem das Unbegrenzte, die Grenze und die Ursache der Mischung als die constituirenden Factoren für alle drei Erkenntnissgebiete anzusehen, so ist nun weiter in jedem der drei „Elemente" selbst schon die Eigenthümlichkeit je eines der drei durch sie bedingten Gebiete vorwiegend. *Ἄπειρον, πέρας* und *αἰτία τῆς συμμίξεως* stehen zu einander wieder in einem analogen Verhältniss wie die Gebiete des Sinnlichen, des Mathematischen und der Ideen. In dem ersteren herrscht noch am meisten die Unbestimmtheit des Materiellen und die Idee kann nur zum Theil ihr Wesen in derselben ausprägen; dem Mathematischen entspricht das *πέ-*

---

1) Fichte's Zeitschrift a. a. O. 274.

2) Stumpf, Das Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten, ebd. Bd. 54, 232 f.

3) Stumpf 245. Untersuchungen z. Ph. d. Gr. 95.

$\varrho\alpha\varsigma$, sofern es nach dem Philebus der Inbegriff der Zahl- und Maßverhältnisse selbst ist, als Correlat der „Ursache“ endlich steht die Ideenwelt in ihrem Verhältniss zur Erscheinung.

Das Gesagte wird hinreichen, um in dem platonischen System einerseits den energischen Versuch zur Durchführung einer monistisch-ethischen Weltanschauung wie anderseits denjenigen Punkt, in welchem dessen Unzulänglichkeit besonders hervortritt, erkennen zu lassen. Der tiefste Grund alles Seins, das heisst Gott, bedingt aus seinem Wesen wie die mit ihm identische Idee des Guten aus ihrem Inhalte heraus die Welt der Ideen als der Grundtypen für alles Geschaffene; er hegt sie in seinem Wesen wie der höchste Begriff die unter ihm stehenden logisch umschliesst, und in dem damit gegebenen Begriffsystem jedem Einzelnen seinen Inhalt und damit seine Stellung unter und zu dem Uebrigen anweist. Das System der Ideen als Ganzes ist die grundbedingende Welt, in welcher die Erscheinungen ihre Wahrheit haben, Wahrheit sowohl in dem objectiven Sinne des Daseins wie in dem subjectiven des Erkanntwerdens. Wie der Inhalt dieses Ganzen, so bringt sich aber auch die Form, in welcher derselbe kraft der Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens gegliedert ist und namentlich die diese Gliederung bedingenden Factoren (das Verhältniss nämlich von Einheitlichkeit, Vielheitlichkeit und Begrenzung) in den abhängigen Gebieten vor allem in den concreten Verhältnissen der Natur und des Menschenlebens zur Geltung, sodass schliesslich der ganze Umfang des Erkennbaren die Züge des Grundrisses durchscheinen lässt, welche der Welt in dem Wesen Gottes oder des Guten uranfänglich vorgezeichnet sind.

Das Dasein eines Princips der Vielheitlichkeit selbst ist nun freilich bei Plato theoretisch weder aus dem göttlichen Wesen noch aus einem anderen Gesichtspunkte zu begreifen; seine Annahme ist in dieser Beziehung einfach ein Postulat für die angemessene Gliederung des Ganzen und insofern bleibt die platonische Weltanschauung Dualismus. Ihre Anhänger jedoch übersahen diesen Mangel, der von Seiten der

causal-mechanischen Betrachtung sich erhob, gern zu Gunsten der grossartigen teleologischen Anlage des Systems. In dieser Hinsicht hat Plato den Versuch des Anaxagoras wieder aufgenommen, jedoch als höchsten Gesichtspunkt zum ersten Mal den Begriff des absolut Guten aufgestellt. Damit aber hat er als tiefsten und durchgreifendsten Gedanken für alle Verhältnisse der Welt das immanente Streben nach der grösstmöglichen Vollkommenheit aufgefasst, zu dessen Verwirklichung nun eben ein Grund der Vielheitlichkeit und Mannigfaltigkeit gehörte.

a. Die Metaphysik der Seele.

Hinsichtlich der Beschaffenheit der Seele könnte es nun scheinen, als hätte es für Plato, der für jeden organischen Körper eine Seele annahm, am nächsten gelegen, der Thatsache Rechnung zu tragen, dass damit eine Gattung des Seelischen gesetzt war. Es hätte somit der Allgemeinbegriff der Seele auf die Annahme einer Idee der Seele hinleiten und die Beseelung eines einzelnen Wesens innerhalb des Sinnlichen auf die Theilnahme an dieser Idee zurückgeführt werden müssen. Allein es ist für Plato's ethische Grundanschauung bedeutsam, dass er diesen nahe liegenden Weg durchaus vermied und dass sich bei ihm von einer Idee der Seele keine Spur findet [1]). Hätte er ihn eingeschlagen, so musste er die einzelne Seele wie jedes andere an einer Idee „theilhabende" Einzelding als ein vergängliches setzen, mithin die individuelle Unsterblichkeit leugnen, eine Consequenz, die seiner ethischen Grundansicht durchaus widerstrebte, für welche aber auch die theoretischen Voraussetzungen seiner Naturphilosophie, wie wir sehen werden, wenig Anhaltspunkte darboten. Plato fand sich daher bewogen, das Verhältniss der Seele zu der Ideenwelt in andrer Weise zu gestalten.

---

1) s. Ueberweg im Rhein. Mus. N. F. IX, 54. Stumpf a. a. O. 102. Schon die wiederholte Hervorhebung ihrer Verwandtschaft mit den Ideen setzt ihre Unterschiedenheit von denselben voraus. Vgl. Plat. Phaed. 79 A f. Rep. X, 611 E.

Während nämlich jedes Einzelding seine eigne gleichnamige Idee hat, giebt es für die Seele, die (im Erkennen) als der Träger von Ideen aufgefasst werden kann, eine unter den Ideen, mit welcher sie zwar nicht gleichnamig, wohl aber unauflöslich verflochten ist, deren Form sie zugleich mit ihrer eignen Existenz an sich hat, nämlich die Idee des Lebens [1]). Zu ihr steht sie in derselben wesentlichen Beziehung wie z. B. die Zahl drei zur Idee des Ungeraden oder der Schnee zu der der Kälte, ein Verhältniss also, welches nur mit dem Aufgeben ihres eigenthümlichen Wesens selbst aufgehoben werden könnte. Die Seele ist somit für die Erscheinungswelt das Princip des Lebens. Aber auch in der Welt der Ideen herrscht Leben und somit Beseelung, was wir übrigens schon daraus dass sie ihr Sein und Wesen von der Wirksamkeit der Idee des Guten, nämlich dem göttlichen Geiste, haben, erschliessen dürfen [2]).

Vom rein theoretischen Gesichtspunkt war ferner für Plato jedenfalls der Umstand maßgebend, dass bei einer Vergleichung des Seelischen einerseits mit dem rein Körperlichen, andrerseits mit den übersinnlichen Realitäten, sich ihm dasselbe in einer mittleren Stellung zwischen beiden zeigte. Ist doch die Seele dasjenige welches die Ideen denkt und erkennt, zugleich aber mit dem Körper, also der Materie, zu der eigenthümlichen Einheit eines organischen Wesens zusammengeschmolzen. Stand aber sonach die Seele in der Mitte zwischen jenen Gegensätzen, so kam sie von selbst in diejenige Stellung, welche zwischen diesen das Mathematische sowie zwischen der „Ursache der Mischung“ und dem „Unbegrenzten“ die „Grenze“ einnahm. In dieser Analogie in Verbindung mit dem Bestreben, der Seele die Unvergänglichkeit ihres Wesens und Daseins zu sichern, haben wir jedenfalls den Bestimmungs-

---

1) *ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅτανπερ ᾖ.* Phaed. 103 E.

2) Die Ideenwelt erscheint bei Plato wiederholt in dem Lichte eines beseelten Organismus. Soph. 248 E, Phaed. 80 B (wo die Idee u. a. *θεῖον* und *ἀθάνατον* genannt wird), Rep. X, 611 C, Tim. 39 E (*τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ*), ebd. 30 CDf. Vgl. Stumpf a. a. O. 100f.

grund zu suchen für die wesentlichen Eigenthümlichkeiten der platonischen Seelenlehre.

Der Erklärungsgrund für die Thatsache der Beseelung ruht, wie alle platonischen Grundbestimmungen, auf dem teleologischen Princip. Die Welt sollte ein Abbild der Idee des Guten werden, mithin so vollkommen, als es einerseits der Inhalt dieses Begriffs erforderte und es andrerseits für dasjenige was nicht diese Idee selbst sondern nur ihr Abbild darstellt, möglich war. Darum musste die Welt nicht nur Ordnung haben sondern auch Vernunft, somit Beseelung. Wie die Idee des Guten alle lebenden Wesen in ihrem Inhalt befasst, so die sichtbare Welt „uns und alle übrigen Geschöpfe". Wie ferner die übrigen Ideen der des Guten, durch welche sie selbst bedingt werden, verwandt sind, so sind die lebenden Wesen innerhalb der Welt mit der Welt als Ganzem verwandt [25]. Hiernach ist das Weltganze die Voraussetzung und Bedingung der übrigen lebenden Wesen; letztere haben ihre Beseelung erst von ihm, wie die andern Ideen ihr Leben von der Idee des Guten.

Die Welt ist ein beseeltes Ganze und als solches in ihrer Vortrefflichkeit sich selbst genügend, „ein seliger Gott" (Tim. Kap. 8). Da die Nothwendigkeit der Beseelung sich aus dem Verhältniss der Welt zur Idee des Guten ergiebt und diese (als das Urbild des Belebten) der Welt als Bedingendes voraufgeht, so ist das Seelische in derselben auch die voraufgehende Bedingung des Körperlichen (ebd. 34 C; vgl. Phileb. 30 A), die Seele als Princip des Lebens ist „älter als der Körper", sie bedingt denselben.

Wie alles in der Welt, so ist nun aber auch die Weltseele eine „Mischung" aus den ursprünglichsten Grundbestandtheilen alles Seienden und ihre Eigenthümlichkeit muss aus der Art, wie dieselben in ihr gemischt sind, begriffen werden. In der halbmythischen Darstellung dieser Verhältnisse im Timäus (p. 35 A ff.) hat es Plato seinen Lesern überlassen, sich dasjenige was dort als eine in zeitlicher Folge vor sich gehende Manipulation des Weltschöpfers dargestellt ist, in die Sprache abstracter begrifflicher Bestimmtheit zu

übersetzen. Wenn er in dieser Weise daselbst ausführlich eine Art Schöpfung der Seele als einen zeitlich verlaufenden Act darstellt, so kann uns dies eben nur für eine poetische Verkleidung seiner eigentlichen Ansicht gelten, wonach ihm die Weltseele wie die Welt selbst von Ewigkeit her durch die Idee des Guten bedingt und nur in logischer, nicht in zeitlicher Beziehung ein Späteres ist [26].

Die Seele der Welt ist für die Gesammtheit des sinnlich-stofflichen Daseins das Princip der Ordnung, entsprechend der Wirksamkeit der „Grenze“. Demgemäss stellt sie Plato sehr ausführlich dar als die in der Körperwelt herrschende Proportionalität der Verhältnisse und somit als das Band (*δεσμός*) der Welt [1]). Die Weltseele ist ein nach bestimmten Zahlenverhältnissen getheiltes und in dieser Theilung durch die Welt sich erstreckendes Ganzes, und zwar ist ihre Theilung den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechend durchgeführt. Die Zahlenverhältnisse ihrer Theilung sind denen der musikalischen Intervalle, wie sie damals von den Pythagoreern berechnet waren, nachgebildet und zwar so dass die Intervalle zwischen den einzelnen Verhältnissen wieder durch andre kleinere Intervalle ausgefüllt werden [27]. Der an sich bestimmungslose materielle Factor der Natur wird durch ihre Wirksamkeit zu harmonischen Zahl- und Maßverhältnissen gegliedert und das sichtbare Ganze der Welt erscheint somit, der platonischen Grundanschauung gemäss, als eine nach dem transcendenten Vorbild der Idee des Guten zu Stande gekommene „Mischung“ von Unbegrenztheit und Grenze.

Als dieses begrenzende Princip soll nun aber die Weltseele nicht ein blosses Verhältniss sein, etwa die Harmonie der Welt; denn von ihr wird wie von der menschlichen Seele gelten, was der Phädon ausführlich beweist, dass die Seele ihrem Wesen nach nicht Harmonie in dem Sinne einer

---

1) Phileb. 18 CD, Soph. 253 A wird das *πέρας* gleichfalls als *δεσμός* bezeichnet. Ebenso werden die Gestirne zu lebenden Wesen durch *δεσμοὶ ἔμψυχοι* Tim. 38 E.

blossen Form des Körpers sein kann, die mit der Auflösung des letztern selbst vergeht [28]. Die Weltseele hat Harmonie, aber ihr Wesen geht nicht darin auf; sie ist eine in harmonischen Verhältnissen durch die Welt verbreitete Substanz (οὐσία)[1]; als solche aber muss nun auch sie selbst wieder, wie alle Substanzen, in der Mischung aus den beiden entgegengesetzten Principien ihr Wesen haben. Plato lässt es sich daher angelegen sein, für sie (das physische πέρας) nun ebenfalls die metaphysischen Elemente aufzuzeigen und die eigenthümliche Art ihrer Mischung anzugeben. Dasjenige nämlich, was die eigenthümliche substanzielle Beschaffenheit einerseits der Ideen, andrerseits der Sinnendinge ausmacht, und was im Wesentlichen für jene Seite als Untheilbarkeit, für diese als Theilbarkeit bezeichnet wird, ist in der Substanz der Seele gemischt [29], und zwar so dass die ursprünglichen Bestandtheile in ihr völlig (s. z. s. chemisch) verschmolzen sind und nicht mehr gesondert hervortreten[2]. Die Stellung der Seelensubstanz in der Mitte zwischen Ideen und Sinnendingen ist somit so präcis als möglich bezeichnet.

Zugleich mit der objectiven Eigenthümlichkeit ihres Wesens hatte Plato aber hinsichtlich der Weltseele auch dem andern Umstande Rechnung zu tragen, dass die Seele nicht bloss ein Ding unter Dingen sondern auch (im Unterschiede von andern Objecten der Erkenntniss) dasjenige ist, welches die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit erkennt. Da nun für Plato das Wesentliche des Erkennens darin besteht, dass man anzugeben weiss, einmal was ein Ding an sich selbst (in seiner Identität mit sich) und sodann, was es nicht ist (wie es sich von anderen unterscheidet), so bestimmt er die Beschaffenheit der Weltseele weiter dahin dass sie die Elemente des „Identischen (ταὐτόν) und des „Andern“ oder der Verschieden-

---

1) Vgl. Plut. de an. procr. in Tim. Kp. 3, dessen in Obigem wiedergegebene Auffassung mir den scheinbaren Widerspruch mit dem Phädon einfacher zu erledigen scheint, als die Deutung von Boeckh, Kl. Schr. III, 139.

2) Ueberweg, Rh. Mus. IX, 41 f.

heit (τὸ ἕτερον) in der „Mischung" ihres Wesens gleich mit enthält. Letzteres jedoch mit dem Unterschiede, dass die untheilbare und die theilbare Wesenheit in der Seelensubstanz zu einer Art von chemischer Mischung zusammengeschmolzen sind, in der beide (wie wir sagen würden) als aufgehobene Momente sich befinden und nicht mehr besonders hervortreten, während das Identische und das Andre nach ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit innerhalb der Seele geschieden bestehen bleiben, damit die Seele an ihnen die Organe der Erkenntniss sowohl des Unvergänglichen, Bleibenden, mit sich Identischen, also der Ideen besitze, wie auch des Vergänglichen und der Unterschiede (deren es ja auch in der Ideenwelt giebt). Denn auch für Plato gilt als Eigenthümlichkeit der Erkenntniss, dass das Gleiche erfasst werde durch das Gleiche [1]. In diesem Sinne lässt Plato im Timäus weiter erzählen, nachdem die Seelensubstanz aus den beiden ersten der oben angegebenen Elemente (Theilbarkeit und Untheilbarkeit) gemischt worden sei, habe der Weltbildner mit ihr eine nochmalige Mischung und zwar mit den „Naturen" (φύσεις) [30] des Identischen und des Andern vorgenommen und die so construirte Weltseele endlich in proportionalen Verhältnissen durch das Ganze der Körperwelt nicht nur vertheilt, sondern dieses auch noch von aussen mit ihr umhüllt. Wir haben in diesem Umstande, durch den sich die Mischung der Seele von der aller andren Objecte unterscheidet, wohl einen sinnreichen, wenn auch noch halb symbolischen Ausdruck für die Auffassung zu sehen, die wir selbst etwa dadurch bezeichnen, dass wir der Seele nicht nur wie den andern Objecten ein Sein, sondern ausserdem ein Bewusstsein (Erkenntniss) beilegen. Die Seele enthält in sich sowohl die Real-, als auch die Erkenntnissprincipien, jene in der untheilbaren und der theilbaren Substanz, diese in dem Identischen und dem Andern [31].

In ihrem Verhältniss zum Körper ist nun weiter die Seele als Princip auch das der Bewegung; Bewegung ist die wesentliche Wirkungsweise der Seele, die sie nicht erst anders-

1) Ebd. 45, Anm. 11.

woher erlangt haben kann. Die Seele ist vielmehr das sich selbst Bewegende und als solches der ungewordene Anfang der Bewegung überhaupt sowie alles Lebens (Phaedr. Kap. 24. Ges. X, 895 f.). Aus demselben Grunde ist die Seele auch ursprünglicher als der Körper, dessen Bewegungen erst von den ihrigen bedingt sind [1]). Auch die Bewegung des Universums ist demgemäss erst mit und durch die Bewegung der Weltseele gegeben [2]). Nachdem die Seele durch die Welt ausgespannt ist, lässt Plato die Natur des Identischen und des Andern als zwei entgegengesetzte Kreisbewegungen in ihr vor sich gehen (Tim. 36 B f.). Die des Identischen ist die äussere, ihrer Natur nach ungetheilt und geht „der Seite nach rechtswärts"; die des Andern ist die innere, ihre Bewegung geht „der Diagonale nach linkswärts"; der Kreis selbst besteht aus sieben ungleichen Theilen, mit verschiednem Abstand und theilweise entgegengesetzter Bewegung. Beide Umläufe liegen nicht in derselben Fläche sondern „schneiden sich an zwei Punkten und zwar wie ein X in einem schiefen Winkel". „Man erkennt alsbald, dass der eine Kreis der in der Richtung des Aequators bewegte ist, welcher sich um die Weltachse dreht, der andere der Kreis der Ekliptik, der den Aequator in den Aequinoctialpunkten schneidet" [3]). Sonach ist der Kreis des Identischen der der täglichen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen, der des Andern in entgegengesetzter Richtung die Ekliptik oder der Thierkreis, worin sich ausser Sonne und Mond die fünf Planeten bewegen [4]). Jener, die tägliche Bewegung der Welt von W. nach O., ist das Organ und der Sitz der Vernunft und wahren Erkenntniss; dieser, die Ekliptik, bedingt sinnliche Erkenntniss und über-

1) Ges. X, 897 A vgl. 892 A f. (Die Seele ist διαφερόντως φύσει.)

2) Ebd. 896 E; Ar. de an. I, 3. Boeckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato (Berl. 1852), 22 f.

3) Boeckh a. a. O. 24 f., wo auch die entsprechende Figur zu finden ist.

4) Weitere Belege für die Uebereinstimmung der Weltbewegung mit den Kreisbewegungen des ταὐτόν und θάτερον aus dem Timäus s. b. Boeckh 27 f.

haupt alle derartige welche nicht Vernunfterkenntniss im eigentlichen Sinne ist [32]. Plato's tiefster speculativer Gesichtspunkt, alles Gestaltete in der Welt als ein durchgeistigtes Abbild der Idee des Guten erscheinen zu lassen, weiss sich somit auch in dem rein Mechanischen geltend zu machen. Die Weltseele ist auf Grund dieser Verhältnisse ein sowohl die Ideenwelt erkennendes als auch auf das Sinnliche wirkendes Wesen und überhaupt das bewegende und die Erscheinungswelt nach dem Muster der Ideen gestaltende Princip [33].

b. Die Aufgabe der Seele. Ihr Verhältniss zum Leibe.

Alles nun, was innerhalb der Welt Beseelung hat, besitzt dieselbe auf Grund der allgemeinen Weltbeseelung [1]). Beseelte Einzelwesen höherer Art sind auf Grund des beseelten Weltganzen zunächst die Gestirne [34], nach ihnen die menschlichen Individuen. Die wesentlichen Eigenschaften der Seele sind Unkörperlichkeit, Einfachheit, Unsichtbarkeit, sowie ihre Priorität vor dem Körperlichen. Wie aus der Beseelung des Ganzen die Individualisation Einzelner zu begreifen ist, giebt Plato nicht an [35]; nur das lässt er erkennen, dass ihm das Wesen der Einzelseele aus denselben „Elementen" der Mischung besteht, wie das der Weltseele, nur aus weniger „reinen" (ursprünglichen). Denselben Sinn scheint die öfter wiederkehrende Bestimmung zu haben, dass die menschliche Seele, wenn auch nicht auflösbar, so doch ihrem Wesen nach nicht absolut einfach sei, sondern ein aus Theilen Gefügtes [2]). Im Uebrigen motivirt er das Bestehen von Einzelseelen rein teleologisch: sie gehören zum Weltganzen zufolge des Gesetzes, welches eine Stufenfolge von lebenden Wesen verschiedenen Ranges als zur Vollkommenheit der Welt erforderlich verlangt [3]). Auch die menschliche Seele ist spontane Bewegung mit den Umläufen des „Identischen" und des „Andern"

1) Phileb. 30 A. Phaedr. 270 C.

2) Tim. 42 E f. Phaed. 80 C (*ἀδιαλύτω — ἢ ἐγγύς τι τούτου*). Rep. X, 611 B.

3) Tim. 41 B f. Vgl. Steger, Platon. Stud. (Innsbr. 1872) III, 25.

(Tim. 43 A, 44 Bf.). Ihre Wesensbethätigung dient in erster Linie dem Process der Erkenntniss. Die Seele ist da, damit die Vernunft zur Entwickelung gelange (ebd. 30 B). Die Fähigkeit zum Erkennen des Sinnlichen wie des Ewigen besitzt die Seele von Natur, in ihrer Ausübung freilich vielfach durch den Einfluss des Leibes gehindert [1]). Der Trieb nach Erkenntniss in der Seele beruht auf ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, die eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Weisen (Wissenden) im eigentlichen Sinne und dem absolut Unwissenden, d. h. sie erkennt von Haus aus gerade genug, um das Streben, mehr zu erkennen, als beständig wirksamen Trieb in sich zu haben [2]). Diese Anlage zum Erkennen ist bedingt durch die Wirksamkeit der Idee des Guten, mit der die Seele wie mit den Ideen überhaupt wesensverwandt ist. Wie die Sonne die Dinge, so bedingt jene Idee die übrigen in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit und giebt zugleich, wie jene dem Auge, so sie ihrerseits der Seele die Fähigkeit, das von ihr objectiv Bedingte zu erkennen. Wie das Auge auf Einwirkung des Sonnenlichts, so ist die Seele auf die der Idee des Guten angelegt und das Erzeugniss ist, wie dort die Wahrnehmung der Dinge, so hier die Erkenntniss der Ideen (Rep. VI, 506). Die Seele ist daher ihrem Wesen nach wissbegierig (φιλομαθής) und zwar geht dieses Streben im Wesentlichen auf Production oder eigentlich Reproduction der in ihr der Anlage nach befindlichen Allgemeinbegriffe [3]). Diesen aus der Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen entspringenden Trieb nach höchster Erkenntniss betrachtet nun Plato als dasjenige Begehren, dessen Inhalt der Eigenthümlichkeit der Seele grundwesentlich zukommt und welches daher beim Menschen auch in der hervorstechendsten Form geistig-sinnlichen Begehrens als bedingender Grund wirken muss, nämlich in den verschiedenen Ausgestaltungen der Liebe. Jener Trieb ist der wahre Eros und die ge-

---

1) Ebd. 44 Bf. Rep. VII, Kap. 4. Phileb. 58 D.
2) Lys. Kap. 13. Symp. Kap. 23.
3) Rep. VI, 490 B. Lys. 221 Df. Sympos. 205 E.

wöhnlichen bekannteren Arten desselben nur vorbereitende Stufen zu der höchsten („intellectualen") Liebe, welche die Erkenntniss Gottes ist. Zu dieser wird sich freilich nur diejenige Seele erheben, die wie die Idee selbst Maß, Ordnung und Gliederung in sich hat, denn „das Maßlose kann weder sich gegenseitig noch dem Maßvollen lieb und werth sein" (Ges. IV, 716 C).

Dieser Trieb nach dem Schauen des Höchsten und Schönsten [der Idee] führt zunächst zur Liebe des Schönen in der Erscheinung. Die Schönheit der sinnlichen Dinge liebt man im Grunde nur, weil sie Abbilder jener höchsten Schönheit sind, die allein um ihrer selbst willen begehrt wird (Lys. 219 Cf.). Der Begriff des Eros ist daher wesentlich das Verlangen nach dem immerwährenden Besitze des Guten (Symp. 206 A), und dieser eben kann in Wahrheit nur in dem der höchsten Erkenntniss bestehen. Der Erkenntnisstrieb aber, der dahin führt, gewinnt in der gewöhnlichen Form der Liebe zu sinnlicher Schönheit eine Vorstufe zu der höheren. Stufenweise führt dieser Trieb zur Erkenntniss alles dessen was in Natur und Leben schön ist, zur schliesslichen Erkenntniss des absolut Schönen, der Idee an sich (Symp. 211 C). Das eigenthümliche Gefühl, welches der Anblick der geliebten schönen Gestalt erregt, beruht selbst in seiner sinnlichsten Form doch im Grunde darauf, dass „der Keim des Gefieders schmilzt" und die Seele in der Ahnung einer übersinnlichen Schönheit und Erhabenheit die ersten Flügelschläge thut, um den Flug zu der überhimmlischen Region zu wagen (Phaedr. 251 B). Wo nun so der Trieb nach Erkenntniss aufblüht, da ist auch das Verlangen vorhanden, dasjenige was als philosophische Einsicht im Geiste liegt, auf den Geliebten selbst zu übertragen und es dort als in einer gleichgestimmten Seele niederzulegen (die ideale oder idealisirte Seite der „Knabenliebe"[1]) wie der sinnlichen Liebe überhaupt). Die Seele hat das Verlangen, „im Schönen zu zeugen" (Symp. 209 B), d. h. in sokratischer Weise aus vertrautem Verkehr philosophische Anregung erwachsen zu lassen (Phaedr.

---

1) Phaedr. Kap. 33.

255 C) und dadurch, d. h. durch Fortpflanzung ihrer wahrsten Einsicht sich eine Art von irdischer Unsterblichkeit zu verschaffen, so wie die natürliche Fortpflanzung dies auf physischem Wege erreicht (Symp. Kap. 26); — eine Fortbildung der vulgären Liebe, die natürlich nur bei philosophisch angelegten Naturen möglich ist [1]).

Dieser Auffassung des Eros, deren Darstellung bei Plato mit allen Farben einer glänzenden Phantasie ausgestattet ist, sieht man es an, wie sehr es ihrem Urheber Ernst war mit seiner Lehre, dass das eigenthümliche Wesen der Seele angelegt sei auf ethisch-begriffliche Erkenntniss. Wenn er erhärten wollte, dass darauf hin das grundwesentliche Streben der Seele gehe, so war es ein glücklicher Griff, dass er es unternahm, von den aus der erfahrungsmässig gegebenen Natur des Menschen unmittelbar hervortretenden Trieben den bekanntesten und bedeutsamsten als die natürliche Vorstufe jenes idealen Strebens aufzuweisen und so zugleich die eigenthümlichste Bethätigung geistig-sinnlicher Menschennatur in den Dienst einer absoluten geistigen Bestimmung zu stellen.

Der ethische Grundzug der platonischen Psychologie zeigt sich nun weiter darin dass er die Erkenntnissfähigkeit der Seele nicht im Sinne einer sich von selbst vollziehenden Entwickelung fasst, sondern in dem einer zu erfüllenden Aufgabe. Von hier aus bestimmt sich ihm nun im Wesentlichen alles was er über das Verhältniss des Körpers zur Seele zu sagen weiss. Da ihm die Erkenntniss im eigentlichen Sinne (Ideenschau) eine rein seelische Thätigkeit ist und es zu ihrer Verwirklichung auf Erhebung über die unmittelbar sinnliche Erfahrung ankommt, letztere aber ihre Quelle in dem Dasein des Leibes besitzt, so erscheint der Leib hauptsächlich als ein Hinderniss der Erkenntniss. Von der Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele als einer naturgemässen, organischen Einheit ist daher hier von vorn herein keine Rede und Plato in diesem Theile seiner Lehre immer geneigt, seine Grundanschauung von der teleologischen Vollkommenheit der Welt

---

1) Phaedr. 250 E. Lys. 222 A f.

zu vergessen. Der Leib ist für die Seele ein Unglück (Phaedr. 248 C); sie ist in ihm wie im Grabe [1]); die wahrhaft wissensdurstige sehnt sich nach Befreiung von ihm (Phaedr. Kap. 9). Auch die Krankheiten der Seele haben vorwiegend körperliche Ursachen [36]. Die Verleiblichung beruht auf einem Fall der Seele aus früherer idealer Höhe der Existenz (Phaedr. 246 C); ihrem eigentlichen Wesen nach bedarf sie derselben keineswegs; wie sie vor ihm bestanden hat, wird sie auch nach seiner Auflösung weiter leben und zwar um so besser und glücklicher, je mehr sie während ihres irdischen Lebens sich seinen Einflüssen zu entziehen verstanden hat. Erst in dem Timäus (41 D f.) gelingt es Plato, auch von der Thatsache der Verleiblichung den Uebergang zu seiner ethischen Anschauung zu finden. Das körperliche Leben erscheint dort als die unumgängliche Bedingung für einen geistigen Entwicklungsgang des Menschen von den niedrigern Functionen des Lebens aufwärts zu der Stufe speculativer Erkenntniss. Die Ueberwindung der Sinnlichkeit innerhalb *dieses* Lebens wird eine Aufgabe der Seele und der Leib erscheint so als der Grund, von welchem aus die Seele ihre Entwicklungsfähigkeit zu realisiren hat.

Die Seele ist nach alledem für Plato dem Körper gegenüber etwas Selbständiges und Eigenartiges und die Fähigkeit, in der sich diese ihre Eigenthümlichkeit bethätigt, ist in erster Linie das *Denken*. Die Mitwirkung des Leibes ist bei diesem ausgeschlossen, sie kann höchstens störend einwirken (Phaed. Kap. 10). Diese Einflüsse müssen erst im Laufe der organischen Entwickelung des Menschen einigermassen überwunden sein, ehe die Seele sich der reinen Gegenstände des Denkens wieder „erinnern" kann [2]), was ihr nur durch eigene Anstrengung unter möglichster Beschränkung leiblicher Einflüsse möglich ist. Denn der Strom des Werdens, wie er innerhalb der Sinnenwelt besteht, bringt die „Umschwünge" der Seele (den Kreis des Identischen und des Andern) in

1) Gorg. 493 A. Vgl. Crat. 400 B. Phaedr. 250 C.

2) Tim. 41. Phaedr. Kap. 25 f. *Peipers* a. a. O. 212.

Hemmung und Verwirrung (daher die Unvernunft des Kindesalters) und gestattet erst nach und nach, wenn der „Strom des Wachsthums und der Nahrung“ nachgelassen, ihre normalen Functionen (Tim. 43 f.).

Die Seele ist hiernach von der Beschaffenheit des Körpers specifisch verschieden und zwar aus dem Grunde, weil sie, um zur Erkenntniss der Idee befähigt zu sein, dieser wesensverwandt sein muss; sie muss folglich wie jene ihr Wesen im Gegensatz zu der leiblichen Natur haben [1]). Aus dieser Eigenthümlichkeit folgt nun weiter ihre Unsterblichkeit. Unsterblich ist die Seele zunächst deshalb weil sie Selbstbewegung ist (Phaedr. Kap. 24). Als solche kann sie keinen Anfang und kein Ende haben, und zwar gilt dies wie von der menschlichen so auch von der Weltseele [2]). Weil ferner die Seele die Idee zu erkennen vermag, also das Einfache, Ewige und Unvergängliche, so muss sie ihnen wesensverwandt und sonach ebenfalls einfach d. h. ewig und unveränderlich (unauflöslich) sein [3]). Einen weitern Beweis liefert die Unzulänglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung zum Behufe der Erkenntniss der Ideen. Die Ideen werden zwar auf Veranlassung von Wahrnehmungen (durch Abstraction) vorgestellt; da aber an den Dingen die in den Allgemein-Begriffen ausgedrückten Beschaffenheiten wegen der Veränderlichkeit alles Sinnlichen bei weitem nicht voll und rein sich darstellen, so kann die Erkenntniss der Ideen doch nicht allein aus der Sinneswahrnehmung hervorgehen (so wenig etwa wie die richtige Erkenntniss eines Gegenstandes lediglich aus seinem Bilde im Hohlspiegel). Die Seele muss also die Begriffe schon in einem vorzeitlichen und vorleiblichen Dasein geschaut haben; da nun (mit Heraklit) anzunehmen ist, dass, wo Gegensätze bestehen, sich das Werden beständig von dem einen zum andern und umgekehrt bewege, so gilt auch für

1) Zeller 526, Anm. 1.

2) Phaedr. 245 E: ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι κτλ. (wenn nämlich die Beseelung in dem angegebenen Sinne aufhörte).

3) Phaed. Kap. 25—29.

die Seele, dass sie welche jenen frühern Zustand mit dem entgegengesetzten des gegenwärtigen Lebens vertauscht hat, auch mit Nothwendigkeit wieder in denselben überzugehen bestimmt ist. Damit ist aber der Tod ebenso wie die Geburt als ein Uebergang, nicht als das Ende der Existenz bezeichnet [1]). Ein dritter Beweis ergiebt sich im Phädon (Kap. 49 ff.) aus dem schon erwähnten Verhältniss der Seele zu der Idee des Lebens. Da sie mit dieser nothwendig verbunden ist, so schliesst sie die des Entgegengesetzten, die Vernichtung des Lebens, also den Tod von ihrem Wesen aus [37]. Eine Consequenz dieses Gedankens ist endlich der Unsterblichkeitsbeweis, welchen Plato im Staat (Rep. X, Kap. 9 f.) giebt. Für jedes Ding und so auch für die Seele, giebt es ein eigenthümliches Uebel, eine besondere Art von Degeneration; für die Seele ist diese das Laster [2]). Während nun für andre Dinge das jedem eigenthümliche Uebel (z. B. für den Körper die Krankheit, für das Eisen der Rost) schliesslich den Untergang bedingt, liegt die Sache für die Seele vielmehr so dass sie zwar dem Laster unterliegen, nicht aber von ihm aufgelöst werden kann. Da nun der Tod keineswegs zusammenfällt mit dem höchsten Grade der Wirkung des Lasters, so kann er auch ihre Auflösung nicht herbeiführen. Offenbar schliesst sich dieser Beweis an den letzten der oben aufgeführten (aus dem Phädon) unmittelbar an; denn der Umstand, dass die Seele trotz der Möglichkeit ihrer Degeneration dennoch im Unterschiede von andern Dingen ihrem specifischen Uebel nicht unterliegt, erklärt sich selbst erst wieder aus der Voraussetzung jenes ihres Verhältnisses zur Idee des Lebens. Der Phädon (107 C) giebt aber weiter auch eine ethische Antwort auf die Unsterblichkeitsfrage: Eine sterbliche Seele wäre ja ein Gewinn für die Schlechten, weil sie in diesem Falle zugleich mit der Seele auch ihrer Schlechtigkeit quitt würden; ist sie aber unsterblich, so dürfte es für jene kein anderes Heil geben als dass sie eben möglichst gut und vernünftig werden.

---

1) Phaed. Kap. 15 ff. Bonitz, Plat. Stud. (2. Aufl.) 275. 285.
2) Vgl. Gorg. Kap. 50 f.

Da somit, schliesst Plato weiter, keine Seele zu Grunde geht, und auch keine dazu entstehen kann (denn in diesem Falle könnte sie ja nur aus Unsterblichem werden, so dass schliesslich alles unsterblich sein würde) so muss es immer dieselbe Anzahl von Seelen geben [1]).

Ueber den Zustand nach dem Tode redet Plato wiederholt und ausführlich, nicht in dogmatisch-dialektischer sondern in mythisch-poetischer Form, d. h. er stellt die Einzelheiten dessen was er darüber vorbringt, mit Bewusstsein ausserhalb der strengen Consequenz des Systems. Im Anschluss an ältere Vorstellungen erzählt er von einer Wanderung der Seelen, welche wenigstens für diejenigen besteht, die im irdischen Leben noch nicht das Ziel der ethisch-philosophischen Vollkommenheit erreicht haben, sodass je nach dem Grade des Zurückbleibens hinter diesem Ideal die Seele nach einer bestimmten Periode eines jenseitigen Zwischenzustandes wiederum der Verleiblichung unterliegt und zwar in einem Körper, wie er dem bis dahin erlangten Grade der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entspricht [2]). Der schliessliche Lohn des gerechten Lebens ist die Verähnlichung mit Gott [3]).

c. Die empirische Beschaffenheit der Seele.

α. Die Theile der Seele.

Plato unterscheidet nach dem Vorigen eine doppelte Beschaffenheit der Seele, eine irdische und eine jenseitige. Beide Daseinsformen unterscheiden sich nun wesentlich von einander und zwar dadurch dass in jener durch die Vereinigung mit dem Körper sich dem ursprünglichen Wesen der Seele, welches reine Denkkraft ist, zwei andre „Theile“ (*μέρη*) oder „Arten“ (*εἴδη*) anbilden [4]), nämlich „Muth“ (Ehrgefühl, *τὸ θυμοειδές*,

1) Rep. X, Kap. 11. Tim. 41 D.

2) Einzelheiten sowie über den Anschluss dieser Mythen an Aelteres s. b. **Krische**, Ueber Plato's Phädrus 66 f.

3) Tim. 41 D f. Theaet. 176 B f.

4) Tim. 42 A f. 61 C f. 69 C f. Polit. 309 C. Rep. X, 611 C f. Phaed. 83 E. Die Frage, ob die Seele *πολυειδής* oder *μονοειδής* ist, wird in den beiden letzten Stellen dahin entschieden, dass es ihre Bestimmung

ὁ ϑυμός) und „Begierde“ (τὸ ἐπιϑυμητικόν), von denen die letztere das Widerspiel bildet zu dem reinen Streben nach Erkenntniss und ihrem Wesen nach schlecht ist, ersterer aber mehr ein Helfer des Erkenntnisstriebes (Rep. IV, 440 E) und von edler Natur [38]. Das Ueberwiegen der ethisch-werthschätzenden Beurtheilung, auch innerhalb der theoretischen Speculation tritt an dieser Stelle der platonischen Lehre am deutlichsten hervor. Alles womit Plato jene drei Theile zu charakterisieren weiss, zeigt uns unverkennbar den erfahrungsmässigen ethischen Gegensatz, auf welchem sein Blick dabei ruhte: einerseits die von der Schönheit und dem Maße durchdrungene Lebensführung, welche mit dem Erringen höchster philosophischer Erkenntniss unausbleiblich verbunden ist; andrerseits die Gemüthsbeschaffenheit des gewöhnlichen Menschen, der nicht zu dieser Art von philosophischer Heiligung gelangt; sie ist edler oder gemeiner, je nachdem Motive wie Ehrgefühl und frohe Lust an Kampf und Sieg oder gemeine sinnliche Begierden und aus Anlass derselben Hab- und Gewinnsucht den Charakter bestimmen. Mit den „Seelenvermögen“ der späteren Psychologie haben jene platonischen Theile oder Arten der Seele wenig gemein; dies ergiebt sich schon aus ihrer Bezeichnung als μέρη und εἴδη. Als „Vermögen“ (δυνάμεις) werden sie niemals aufgeführt, obgleich Plato auch diesen Ausdruck für das Seelische nicht nur kennt, sondern ihn auch mit bestimmter Abgrenzung seiner Bedeutung zu verwerthen versteht. Er versteht unter δυνάμεις gewisse Functionsweisen, wie sie die Seele oder überhaupt der psycho-physische Mechanismus in seinen Beziehungen und Wechselwirkungen zu gewissen Gebieten des Seienden auszuüben veranlasst wird. Die Eigenthümlichkeit einer δύναμις ist bestimmt durch dasjenige worauf sie geht [1], d. h. zu dessen Behufe sie functionirt, so-

sei, nach einem untadelhaften Leben durch den Tod μονοειδής zu werden, die Mehrtheiligkeit ist nur eine Folge ihrer Vereinigung mit dem Leibe.

1) ἐφ᾽ ᾧ ἐστιν. Rep. 477 C f.

wie dessen worin die Eigenthümlichkeit dieser Leistung besteht [1]). Dahin gehören die Sinneswahrnehmungen, das Meinen (δόξα) und das begriffliche Wissen (ἐπιστήμη) [2]). Hier also haben wir die Vorläufer der spätern „Vermögen" zu suchen, nicht in den eben genannten drei „Theilen der Seele". Eine δύναμις entsteht nach Plato's Angaben immer erst aus der Beziehung der Seele auf bestimmte Seiten der Aussenwelt und des Seienden überhaupt, und würde ohne diese Wechselwirkung nicht vorhanden sein [3]). So wird das Vermögen der Gesichts-Wahrnehmung durch die Einwirkung des Lichts, das der Meinung (Vorstellung) durch die Wahrnehmung überhaupt und die damit nothwendig sich ergebende Reflexion, begriffliches Wissen endlich durch die Beziehung zwischen Seele und Ideen bedingt. Diese einzelnen Vermögen zeigen sich nun bei Plato jenen drei „Theilen" der Seele gelegentlich ein- und untergeordnet und zwar nicht in dem Sinne, dass jene sich zu ihnen wie Gattungsbegriffe zu ihren Arten verhielten, also etwa Vermögen im allgemeineren Sinne wären. Vielmehr erscheinen die „Theile" mehr wie organische Anknüpfungspunkte für einzelne Functionen, wie sie ja auch nebeneinander in verschiednen Theilen des Leibes localisirt auftreten (s. u. S. 207): und auf Grund dieser Organisation bestehen sie von Haus aus als reale Theilstücke des psycho-physischen Ganzen mit- und neben einander [4]), wie die drei Stände innerhalb des Staates, nur dass die beiden untern weder an der Präexistenz noch an der Unsterblichkeit Theil haben. In diesem ihrem s. z. s. substanziell gedachten Dasein entwickeln sie erst in der Wechselwirkung mit anderem bestimmte einzelne δυνάμεις [5]).

Der vernünftige Theil ist das ursprüngliche Wesen der Seele und als solches gut; der „Muth" ist wesentlich Ehr-

---

1) ὃ ἀπεργάζεται ebd.

2) Ebd. Prot. 330 A.

3) Rep. 511 D heissen sie daher auch nur παθήματα τῆς ψυχῆς.

4) s. auch das Gleichniss Rep. 588 B f.

5) Phaedr. 270 D; vgl. 246 A.

gefühl und Kampfesliebe (Rep. IX, 581 B); er kann der Vernunft widerstreben, ihr aber auch gegen niedrige Begierden Beistand leisten, der begehrende Theil endlich, von Haus aus der Widerpart der Vernunft, hat seine Bestimmung in der schliesslichen Unterwerfung unter diese wie unter die edleren Regungen des θυμός [1]). Die generische Verschiedenheit der drei Theile zeigt Plato empirisch an der Thatsache, dass das Seelenleben verschiedene, ja entgegengesetzte Bethätigungen aufweist, die sich, wie er meint, nicht auf eine einzelne unter ihnen oder auf eine gemeinsame Grundkraft zurückführen lassen [2]), und dass sie sich gegenseitig sogar widerstreiten und einander behindern können [3]). Bei alledem lässt es sich keineswegs verkennen, dass in der platonischen Psychologie die Anfänge der spätern Eintheilung der seelischen Zustände in solche des Vorstellens, Fühlens und Begehrens doch bereits vorhanden sind. Zunächst ist von den genannten drei „Theilen" jeder wenigstens ein Stück jener später unterschiedenen drei Klassen: das λογιστικὸν ein Theil des „Vorstellungsvermögens, der θυμὸς ein Stück Gemüths- oder Gefühlsleben, das ἐπιθυμητικὸν endlich so etwas wie das „untere Begegnungsvermögen". Am meisten entspricht die Stellung des θυμοειδὲς zwischen Denken und Begehren der des „Gefühls", und es ist jedenfalls mit eine Folge der Gebundenheit, welcher auch der hervorragendste Denker von Seiten der ihm zu Gebote stehenden Sprache unterliegt, dass Plato aus ihm für die Abgrenzung der Phänomene des Gefühls (für welches das Griechische keine specifische Bezeichnung hat), so wenig zu machen verstand [39]. Wichtiger aber als diese Analogie ist der Umstand, dass innerhalb eines jeden der drei platonischen Seelentheile sich Unterscheidungen erkennen lassen, welche die spätere Eintheilung für jeden der drei Theile im Besondern schon voraus-

1) vgl. Schultess, Plat. Forschungen (Bonn 1875) 32. Chaignet, Psychol. de Platon (Par. 1862) 231 f.

2) Rep. IV, 435 f. 438 B: τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν — τὰ δ᾽ αὖ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον.

3) Ebd. 439 E f.

nehmen. Die allgemeinsten Unterschiede des höhern Begehrens neben und ausser den ethisch werthlosen Aeusserungen desselben, welche das ἐπιθυμητικὸν zusammenfasst, finden sich dem Inhalte der beiden andern Seelentheile eingeordnet. Denn ausser dem wesentlich der obersten Stufe zugehörigen Wissenstriebe, dem Eros, als der Eigenschaft des φιλόσοφος, finden wir auch ein dem θυμός angehöriges Begehren als Merkmal des Ehrliebenden (φιλότιμος) aufgeführt, zu welchem dann die dem untersten Seelentheile zugewiesene Eigenheit des Gewinnsüchtigen (φιλοκέρδης) sich gesellt [1]). Ausdrücklich ferner lehrt Plato (Rep. IX, 580 D), dass den drei Theilen der Seele auch drei besondre Arten von Gefühlen, nämlich der Lust, entsprechen, deren Werth sich nach demjenigen bestimmt, welcher dem betreffenden Seelentheile eigen ist. Aus dem Gebiete des Vorstellungsvermögens endlich ist bei Plato eine Beziehung der sinnlichen Wahrnehmung auf das ἐπιθυμητικόν, sowie eine solche des Meinens (δόξα) auf den θυμὸς wenigstens in einigen Andeutungen nahegelegt [2]), sodass man mit allem Grunde behaupten darf, dass Plato, wenn auch nicht im Vollbewusstsein einer ausdrücklichen Theorie, jedem seiner „Seelentheile" eine besondere Art des Vorstellens, Wollens und Fühlens zuschreibe [3]).

Analog der Rangordnung unter den drei Seelentheilen unterscheiden sich nach Plato nun weiter die drei Klassen organischer Wesen innerhalb der Natur, so dass den Pflanzen, die auch beseelt sind, lediglich der unterste eignet als das Vermögen sinnlicher Lust und Unlust mit der entsprechenden Begehrung, in den Thieren tritt dazu der θυμός, und das vernünftige Denken ist ausserdem dem Menschen vorbehalten [4]). An der Hand dieser Scala versucht Plato ferner eine Classification der drei Stände sowie gelegentlich eine solche der Völker (Rep. IV, 435 E).

---

1) Wildauer a. a. O. II, 31. 113.
2) Zeller 540.
3) Schultess 44f.
4) Ebd. 21.

Aus dem Vorigen erhellt nun schon, in wie massgebender Weise durch die Vereinigung von Seele und Leib die erstere beeinflusst wird. Ist auch nach Plato's Ansicht die Seele als das Bessere und Frühere auch dem Körper gegenüber das Mächtigere (eine gute Seele, heisst es (Rep. III, 403 D), vermag wohl auch den Leib in guten Stand zu setzen, nicht aber umgekehrt), — so zeigen doch die Einzelangaben über das Verhältniss zwischen beiden ein Vorwiegen der Beeinflussung von Seiten des Leibes. Ohne Mitwirkung desselben vollbringt allerdings die Seele nach Plato's Ansicht ihre höchste Leistung, das begriffliche Denken (Theaet. 185); Wahrnehmungen dagegen, sowie Gefühle der Lust und Unlust kommen ihr unter seiner Vermittlung, und zwar beruht dies darauf dass eine dem Leibe von äussern Anstössen mitgetheilte Bewegung in mechanischer Weise sich auf die der Seele eigenthümliche Bewegung fortpflanzt. Ist ja doch für Plato die Seele so gut wie der Leib in räumlicher Bewegung befindlich. Die Einwirkungen des Aeussern auf dieselbe sind hiernach in seinem Sinne als Modificationen der in der Seele ursprünglich befindlichen Bewegungen (des Identischen und des Andern) anzusehen, wodurch ihr von den Vorgängen draussen Kunde wird [1]. Nach den Erörterungen über die Sinneseindrücke im Timäus (61 D f.) ist es auch ausser Zweifel, dass Plato die seelischen Zustände (*παθήματα*) in diesem Sinne einfach als Fortsetzungen und Uebertragungen räumlich-leiblicher Bewegungen in die Seele hinein auffasst und sie ihrer Beschaffenheit nach den veranlassenden Ursachen zwar nicht identisch, wohl aber proportional sein lässt, sodass der eigenthümlichen Verschiedenheit jener äussern Vorgänge die eigenthümliche Verschiedenheit der von ihnen veranlassten seelischen Zustände entspricht. Wo wie in der Kindheit und gewissen Seelenstörungen die äussern Eindrücke die Bewegungen der Seele zu sehr erschüttern und in Verwirrung bringen, ist eine richtige Erkenntniss nicht möglich [2], andrerseits ver-

1) Peipers 415 f.
2) Tim. 43. 86.

mag aber auch eine übermässige Bewegung der Seele (z. B. im Affect) dem Körper zu schaden. Das beste Verhältniss zwischen beiden Factoren ist das Ebenmass (συμμετρία) (Tim. 87 D f.).

Auch in demjenigen was Plato im Einzelnen über die Localisirung der drei Seelentheile innerhalb des Organismus zu lehren weiss, müssen die anthropologischen Bestimmungen sich bei ihm dem ethisch-teleologischen Gesichtspunkte anpassen. Die unsterbliche Denkseele wohnt, von ihren sterblichen Theilen möglichst geschieden, im Kopfe; letztere selbst sind aber in der Weise getrennt, dass der edlere θυμός, „um die Befehle der Vernunft schneller auszuführen und die Begierde im Zügel zu halten“, zunächst der Denkseele in die Brust, das sinnliche Begehren dagegen unter das Zwerchfell verlegt wird (ebd. 70 A f.). Die Verbreitung der vom Kopfe hervorgehenden Antriebe durch den Organismus vermittelt das Herz als physiologisches Centralorgan des θυμός. Dem entsprechend stehen bei Plato an der Stelle der noch unbekannten Nerven die Adern mit dem Blute [1]), die u. a. auch zur Fortleitung der Sinneseindrücke aus dem übrigen Körper nach dem Kopfe dienen (77 E). Der specielle Sitz der Denkseele ist das Gehirn (73 C); als Centralorgan für den begehrenden Theil ist die Leber zu betrachten, die hier eine Art von theoretischer Function ausübt. Sie besitzt die Fähigkeit, die von oben (von der Vernunft) kommenden Einwirkungen in eine der niedrigen Qualität ihres Seelentheils fassbare Sprache zu übersetzen, nämlich in weissagende Träume und Zustände krankhafter Verzückungen, damit in dieser Weise auch das Niedrige im Menschen durch Theilnahme am Erkennen nach Möglichkeit gehoben werde (71 D E). Wie die Denkseele mit dem Kopfe in dem Gehirn, so sind die beiden andern Seelentheile mit den entsprechenden Orten des Leibes innerhalb des Marks zusammengebunden. Letzteres ist der eigentliche Träger des Lebens, d. h. der Verbindung von Seele und Leib, in welchem

---

1) Tim. 70; vgl. 65 D. Susemihl zum Tim. Anm. 274.

auch der Same bereitet wird, und mit dessen Auflösung durch äussere Einflüsse der Tod eintritt (86 D).

β. Die Stufen der Erkenntniss. Wahrheit und Irrthum.

Das eigenthümliche Wesen der Seele besteht in ihrer Verwandtschaft mit den Ideen und ihre Aufgabe für das irdische Leben geht dahin, sich zu der Erkenntniss derselben als der höchsten Stufe geistiger Bethätigung emporzuarbeiten. Denn von Haus aus ist sie an die Welt der sinnlichen Wahrnehmung gewiesen, in deren Bereiche ihr Wissen und Trachten aber keineswegs beschlossen zu bleiben bestimmt ist. Die Fähigkeit der Erkenntniss ist nach Plato die einzige wahrhaft göttliche (geistige) Kraft der Seele; alle andern gehören mehr zu ihrer Bedingtheit von Seiten des Leibes [1]. Die Uebergangsstufe von sinnlicher zu abstracter Erkenntniss bildet die Mathematik [2].

Jene Erhebung über die Stufe der Sinnlichkeit wäre nun aber überhaupt nicht möglich, wenn nicht schon die Wahrnehmung selbst aus ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit heraus über sich hinauswiese auf die Welt der Ideen. Plato's empirische Psychologie entwickelt sich diesem Gedanken zufolge an und in der Untersuchung jener Stufenfolge in dem Fortschritt der Erkenntniss von der Wahrnehmung zum reinen Denken; die Betrachtung der einzelnen Functionen und ihres Zusammenhangs im Rahmen unsrer Darstellung wird sich am füglichsten unter entsprechender Einordnung des Verwandten dem aufsteigenden Gange jener Erkenntnisstheorie anschliessen.

Zunächst nur zum Zwecke der Eintheilung des Erkenntnissgebietes unterscheidet Plato zwei Hauptabtheilungen des Wissens, das abstracte Wissen (νόησις, γνώμη) und

---

1) Man erkennt hier den Keim der aristotelischen Lehre vom νοῦς, wenn auch noch ohne die innerhalb desselben platzgreifende Unterscheidung.

2) Rep. VII, 533 D.

das aus der Wahrnehmung sich bildende Meinen (δόξα, δοξάζειν). Das erstere enthält an oberster Stelle die Erkenntniss der Ideen (ἐπιστήμη), an zweiter die der mathematischen Verhältnisse (διάνοια) [1]. Das Meinen wiederum zerfällt einerseits in die auf Grund der Empfindung erfolgende Annahme sinnlicher Gegenstände und der zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse, die als ein Glauben (πίστις) bezeichnet wird [2], andrerseits in die Wahrnehmung von Bildern der Dinge (Schatten- und Spiegelbildern), die als noch eine Stufe weiter von eigentlicher Gewissheit entfernt Wahrscheinlichkeit (εἰκασία) heissen soll (Rep. VI a. E.). Auf dieser eintheilenden Bezeichnung und Unterscheidung des seelischen Verhaltens gegenüber den verschiednen Objecten der Erkenntniss erhebt sich nun die eingehende Darlegung der verschiednen psychischen Processe in dem aufsteigenden Gange der Erkenntniss.

1. Die Wahrnehmung (αἴσθησις). Die Lehre von der Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten als des Ergebnisses der Wechselwirkung zwischen Subject und Object gilt auch bei Plato und wird von ihm zu einer möglichst eingehenden Darstellung des Empfindungs-Processes im Allgemeinen wie in den einzelnen Sinnesorganen entwickelt. Den Raum sowie die Bewegung in demselben hält Plato für real; das was sich darin bewegt, ist ihm aber nicht eigentlich eine Welt von materiellen Bestandtheilen im heutigen Sinne, sondern eine Vielheit räumlich-mathematischer kleinster Gebilde, Elementardreiecke, deren Zusammensetzung, wie der Timäus (53 Cf.) dies ausführt, die Körper der vier Elemente ergeben sollen. Plato schafft sich auf diese Weise eine reale Grundlage für die objective Welt, der er zugleich die Fähigkeit zuschreibt, Eindrücke auf den empfindenden Organismus (dessen leibliche Seite ja selbst aus jenen Elementen bestehen soll) hervorzubringen. Die Empfindung kommt nun zu Stande durch die

---

1) Rep. V, 476 D f.; VII, 533.

2) In dem Sinne, dass die Annahme sinnlicher Existenzen für Plato lediglich ein Fürwahrhalten, nicht aber ein auf Erkenntniss der letzten Gründe gestütztes Wissen ist.

Fortpflanzung des äussern Eindrucks durch den Körper hindurch bis zur Seele; ihre Qualität bestimmt sich nach der Modification, welche die Zustände des Körpers durch jenen Eindruck erleiden; ihre Quantität endlich ist der Stärke desselben sowie der ihm entsprechenden Art der Fortleitung durch den Körper proportional. Individuelle Verschiedenheiten nach beiden Beziehungen durch die grössere oder geringere Feinheit der aufnehmenden Organe sind nicht ausgeschlossen. Die Fortleitung des Eindrucks innerhalb des Organismus ist Fortleitung der äussern Bewegung vermittelst der Uebertragung derselben von einem Theile des Körpers auf den andern und kann mit Erfolg nur stattfinden, wenn der von der äussern Bewegung erreichte Körpertheil durch seine eigne Beweglichkeit eine ausreichende Leitung zu vermitteln im Stande ist [1]). Die Qualität der Empfindung ist sonach die eigenthümliche Art der Bewegung, welche dem Körper und durch diesen der Seele sich mittheilt [2]); die Art wie das empfindende Subject auf den äussern Anstoss reagirt, wird freilich nur für den Körper eingehender beschrieben [3]); hinsichtlich der Seele erfahren wir Näheres erst von da wo sie aus der Wahrnehmung selbst die abstracten Elemente zu sondern veranlasst ist, d. h. bei dem ersten Schritte nach der höhern Erkenntniss hin. Wie die Seele es anfängt, die durch den äussern Eindruck im Körper hervorgerufenen Modificationen in einer eigenthümlich unterscheidenden Weise sich als Empfindungs-Qualitäten (im Acte des Bewusstseins) anzueignen, ist dabei bei Plato nicht bloss (wie noch heute) eine offene sondern noch überhaupt keine Frage. Wir erfahren nur, dass z. B. im Gebiete des Gehörsinns eine schnelle Bewegung einen hohen, eine langsame einen tiefen Ton, die gleichmässige einen gleichförmigen

---

1) Tim. 43. 64. 75. Phileb. 33 Cf.

2) Phileb. ebd.

3) Man braucht deswegen jedoch nicht mit Peipers (409) das Verhältniss so anzusehen, als ob nach Plato die Seele den Eindruck rein passiv hinnehme; es gelingt ihm nur nicht, die Art ihrer Reaction zu bestimmen.

und sanften, die entgegengesetzte einen rauhen hervorbringt (Tim. 67 B. 62 B).

Als specifische Sinnesorgane unterscheidet Plato die Einrichtung des Gesichts und Gehörs sowie die des Geruchs- und Geschmacksinns. Den Tastsinn trennt er von diesen auf Grund der Eigenschaft, dass seine Leistungen nicht an bestimmten Theilen des Leibes localisirt sind, und rechnet seine Empfindungsqualitäten zu den „gemeinsamen“ Empfindungen des ganzen Leibes (*κοινὰ παθήματα*), unter denen er Inhalte wie warm und kalt, hart und weich, schwer und leicht, glatt und rauh zusammenfasst. Sie alle beruhen auf der verschiedenen Art, wie die Elementarbestandtheile des Leibes bewegt werden, der Gesammteindruck davon ist die Empfindung. So ist das Warme der Eindruck desjenigen Vorgangs, in welchem das Feuer auf Grund der Kleinheit und Scharfkantigkeit seiner „Atome“ sowie durch seine grosse Beweglichkeit die Elementartheile des Leibes durchdringt und auflöst; Kälte entsteht, wenn die umgebenden Feuchtigkeiten in den Leib eindringen und die flüssigen Theile desselben in eine gleichförmige unbewegliche Masse zusammendrängen, so dass sie „erstarren“ u. a. m. Am nächsten von den specifischen Sinnesempfindungen stehen diesen als allgemeinen die des Geruchs und Geschmacks. Bei letzterem überträgt Plato den „gleichsam wie Fühlfäden von der Zunge nach dem Herzen ausgespannten Aederchen“ [1]) die Rolle der vermittelnden Organe, sofern ihr physiologischer Zustand durch den Sinneseindruck modificirt wird und die so bestimmte Art der Einwirkung als bestimmte Geschmacksqualität zur Perception gelangt (ebd. 61 Df. 65 Bf.). Für die vier Elemente in ihrem gewöhnlichen Zustand sind die Organe des Geruchs theils zu eng theils zu weit, daher jene an sich geruchlos; gerochen werden aber können Stoffe nur im Zustande der Auflösung oder Verbrennung. Hieraus erklärt Plato den Umstand, dass die verschiednen Arten der Gerüche nicht besonders unterschieden werden, ausser nach ihrer gefühlsmässigen Betonung (Tim. 66 Df.).

1) Von dem Gaumen als Geschmacksorgan spricht Plato nicht.

Wie man schon hieraus sieht, besteht der Fortschritt, den die Psychologie der Empfindung bei Plato macht, wesentlich darin dass die Antheile des objectiven und des subjectiven Factors in derselben nicht bloss deutlicher unterschieden sondern auch in ihrer Eigenthümlichkeit näher zu bestimmen versucht werden. Plato deutet nicht nur darauf hin, dass jeder Art der Empfindung, wie eine besondere Art äusserer Einwirkung, so auch eine specifische Art und Weise der seelischen Bewegung entspricht; er sucht auch die Uebertragung selbst in der Continuität ihrer einzelnen Stadien möglichst lückenlos darzustellen. Beim Hören, lehrt er, setzt sich die Erschütterung der Luft von den Ohren durch das Gehirn und die Adern (die hier die Stelle der Nerven einnehmen) „bis zur Seele" fort; an die vermittelnde Stelle der Luft tritt beim Gesichtsinn das Licht, ein sowohl ausserhalb als innerhalb des Auges befindlicher Stoff, eine besondere Art des Feuers. In Folge der anatomischen Einrichtung des Auges wird von dem Letztern nur das reinste (d. h. das dem äussern Licht möglichst gleichartige) ausgestrahlt, welches dann mit dem ausserhalb befindlichen wegen seiner Gleichartigkeit verschmilzt. Die Verschmelzung ergiebt einen zusammenhängenden Lichtkörper in unmittelbarer Verbindung einerseits mit dem umgebenden Licht, andrerseits mit dem Auge; die Gegenstände, welche diesen (durch ihr ausstrahlendes Licht) berühren, verbindet er in gerader Richtung mit dem Auge und überträgt die von ihnen erhaltenen Bewegungen in das Innere des Organismus, in welchem er sie „bis zur Seele" hindurch verbreitet. Sehen ist somit nach Plato eine Bewegung (Zustandsänderung) der Seele, die in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt ist durch die Bewegung des Gegenstandes, welche durch das Medium des zwischen beiden befindlichen Lichtes sich von diesem auf jene fortpflanzt. Bei Nacht sehen wir nicht, weil wegen Mangels an äusserem Licht der aus dem Auge hervortretende Lichtstrahl nichts Gleichartiges findet, mit dem er sich zur Herstellung jenes continuirlichen Medium verbinden könnte (Tim. 45). Dass auf Grund dieser Verhältnisse die Empfindung der Farbe im Wesentlichen ein Act der Seele und als solcher ein seiner

Natur nach subjectives Zeichen für einen dazu disparaten äussern Vorgang ist, hat schon Plato mit vollkommener Deutlichkeit eingesehen. Er sucht ferner die Unterschiede in den Qualitäten derselben als specifische Modificationen eines zu Grunde liegenden empfindungerzeugenden physiologischen Processes aufzufassen. Farbe ist ihm ein von dem Object kommender Strahl, welcher Theile hat, die dem Sehstrahl „zur Empfindung angemessen sind". Je nachdem sie im Verhältniss zu dessen Theilen grösser oder kleiner sind [1]), drängen sie ihn entweder zusammen oder zerspalten ihn und dies ergiebt als Farbeempfindung weiss oder schwarz. Es ist dies, wie Plato ausdrücklich hervorhebt, im Grunde derselbe Vorgang wie bei der Entstehung von Wärme- und Kälteempfindung (s. o. S. 211) nur in einem andern leiblichen Gebiete (Tim. 67 Cf.). Glanz ferner entsteht, wenn der Strahl vom Object den Sehstrahl bis zum Auge hin erweitert und die Ausgänge desselben am Auge selbst gewaltsam auftreibt, sodass zu gleicher Zeit sowohl das äussere Feuer in dasselbe hineindringend erlischt, als auch das innere herausströmt. Wenn aber der so bis zum Auge selbst durchdringende äussere Lichtstrahl in der Feuchtigkeit desselben nicht erlischt, sondern zur Vermischung mit ihr gelangt, ohne Glanz hervorzurufen, so ergiebt die Mischung des Feuerglanzes mit der Feuchtigkeit den Eindruck des Roth. Die übrigen Farben entstehen aus Mischungen von Schwarz, Weiss, Glanz und Roth (ebd. 68).

Im Anschluss an die Lehre von den Gesichtsempfindungen handelt Plato auch von den Erscheinungen des Traumes. Schlaf nämlich soll entstehen, wenn bei geschlossenem Auge der in demselben zurückgetretene Sehstrahl seine Wirkung nach innen richtet und in Folge dessen die „Bewegungen im Innern" (τὰς ἐντὸς κινήσεις) d. h. die im Organismus noch vorhandnen Wahrnehmungen (die ja als solche Be-

---

1) Gleiche Grösse der betr. Theile ergiebt nach Plato keine Farbeempfindung sondern Durchsichtigkeit, die darauf beruht, dass die Theile des vom Object kommenden Strahls keine (positive) Empfindung erregen (ebd.).

wegungen sind, welche durch den Körper hindurch bis zur Seele sich erstrecken) zur Ruhe bringt. Was jedoch von diesen auf Grund grösserer Stärke auch während des Schlafes sich behauptet, bildet dann die Traumerscheinungen, deren Art und Zahl sich nach der Natur jener Bewegungen sowie der Orte richtet, an denen sie zurückgeblieben sind (Tim. 45 E). Als subjective Abspiegelungen sinnlicher Gegenstände haben sie für den Träumenden in demselben Sinne Wirklichkeit wie etwa die subjectiven Geschmacksempfindungen; in Bezug auf logische Wahrheit ihres Inhalts dagegen stehen sie auf gleicher Linie mit den Schatten- und Spiegelbildern, d. h. in demselben Verhältniss unter oder hinter den Sinnendingen wie diese unter den Ideen. Wie der Wahrnehmende fälschlich an dem Sinnendinge schon das Wesen (die Idee) zu erkennen meint, so nimmt der Träumende Bilder der Dinge für die Dinge selbst [1]). Auch wo durch eine besondere Einwirkung von Seiten des obern, vernünftigen Seelentheils dem untern, begehrlichen im Traum eine Art von Erkenntniss zuwächst, nämlich prophetische Bilder und Weissagungen (was nach dem Timäus (71 f.) unter organischer Einwirkung auf die Leber als dessen physiologisches Centrum der Fall sein soll), steht deren Erzeugung und Inhalt nicht im Lichte des vernunftmässigen Denkens und sie selbst, da sie sich nur auf Verhältnisse der Erscheinungswelt, nicht aber der Ideen beziehen, erheben sich ebenso wie die Ereignisse dichterischer und priesterlicher Begeisterung nicht über der Stufe der „Nachbilder“ [2]).

2. Der Uebergang aus dem Gebiete der Wahrnehmung zu dem des Denkens vollzieht sich bei Plato in rein psychologischer Hinsicht durch die Bemerkung, dass, wie in der Weltseele so auch in der des Individuum die *περιφοραί* des „Identischen“ und des „Andern“ massgebend sind, und dass es zur Erlangung richtiger Erkenntniss (ähnlich wie bei Heraklit) darauf ankommt, vermittelst der Wahrnehmung die indi-

1) Rep. V, 476 C.
2) Peipers 391 f.

viduellen „Umläufe“ mit den allgemeinen in Uebereinstimmung zu bringen (Tim. 47). Jede Vorstellung bedingt in der Seele eine Bewegung, denn sie tritt, je nachdem sie abstracter oder sinnlicher Natur ist, mit dem einen oder dem andern der beiden Kreise „in Berührung“, und so „entstehen“ zunächst, „wenn der Kreislauf des Andern im richtigen Gange die Kunde der Sache durch die ganze Seele verbreitet hat“, richtige Meinungen, wenn aber der des Identischen (das Vermögen der constanten Begriffe) darauf reagirt, kommt Vernunfteinsicht und Wissenschaft zu Stande (ebd. 37).

Die Verstandesthätigkeit selbst ist hiernach eine von den Empfindungen specifisch verschiedne und zu ihnen hinzukommende eigenthümliche Kraft der Seele [1]). Nur sie und nicht der einzelne Sinn als solcher vermag das Gemeinsame (*τὰ κοινά*) mehrerer Empfindungen aufzufassen, sowie durch Betrachten, Vergleichen, Abschätzen, durch Aufstellen von Beziehungen zwischen dem Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen über Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, sowie über Zahl- und andre Verhältnissbestimmungen u. dgl. Vorstellungen zu bilden; nur ihr ferner eignet die Fähigkeit, das Wesen der Dinge durch Schlüsse zu erreichen [2]). Die Empfindungen sind nur die erste Veranlassung zu dem Berathschlagen der Seele mit sich selbst [3]) über das Seiende, somit zur Erlangung allgemeiner Begriffe. In dieser Thätigkeit erst wird die Seele gegenüber dem mehr receptiven Verhalten in der Empfindung wirklich selbstthätig; auf ihnen beruht auch erst ihre Urtheils- und Denkfähigkeit, sowie speciell ihre Anlage zur philosopischen Erkenntniss [4]).

3. Unter den einzelnen Vorgängen, in denen sich diese höhere seelische Thätigkeit vollzieht, ist von vorwiegender Bedeutung die Rückerinnerung (*ἀνάμνησις*), die bei un-

---

1) Theaet. 185 f.
2) Ebd. 186 C.
3) Theaet. 187 A.
4) Rep. VII, Kap. 4.

gleichen Dingen auf Association durch gleichzeitige Wahrnehmung, bei gleichen und ähnlichen auf Verwandtschaft des Inhalts beruht (Phaed. 73 D f.). Innerhalb derselben unterscheidet Plato das passive Aufbehalten der Wahrnehmungen in der Seele als Gedächtniss (μνήμη) von der eigentlichen activen ἀνάμνησις (Phileb. 34 B). Die letztere findet statt, wenn die Seele eines früher Empfundnen sich „ohne Mitwirkung des Körpers“ wieder bewusst wird oder überhaupt etwas was sie einmal gewusst oder angestellt hat, sich aus sich selbst wieder vergegenwärtigt [1]). Die Erinnerung kann dann auch ein anschauliches Wiederbetrachten des früher Gemeinten und Gehörten sein, woraus dann ein freieres Spiel mit den Bildern des früher Wahrgenommenen sich ergiebt, dessen Wirkungen ungefähr mit der Thätigkeit dessen was wir jetzt „Einbildungskraft“ nennen möchten, übereinkommen [2]). Wahrnehmung und Erinnerung sind nun aber weiter die Veranlassung dazu, sich von der Empfindung hinweg zu der im eignen Innern der Seele latent vorhandenen Welt der allgemeinen und begrifflichen Erkenntnisse hinzuwenden, deren Besitz ihr von Anbeginn eingeboren und nur der Erweckung bedürftig ist. Freilich sind es verschieden hohe Stufen und Zustände (πάθη, Soph. 264 A), welche der einzelne Mensch nach dieser Seite hin erreichen kann. Eine unmittelbar auf Grund der Empfindung gebildete allgemeine Vorstellung (wie etwa die der Kälte bei Berührung von Eis) nennt Plato φαντασία (ebd. Theaet. 152 C). Umfassender aber als dieser Begriff ist der der Meinung (δόξα). Sie besteht in der Vereinigung verschiedner Empfindungen auf Grund einer selbständigen (synthetischen) Thätigkeit der Seele zu einem von der specifischen Eigenthümlichkeit der einzelnen Empfindungen verschiednen Inhalte (Theaet. 185 E), und beruht auf einer durch die Empfindung unter Hinzutritt der Erinnerung in der Seele hervorgerufenen Einwirkung (πάθημα, Phileb. 39 A), deren Folge das Nachdenken (διάνοια) ist, d. h. ein wort-

---

1) ἀναλαμβάνειν Phileb. ebd.

2) Phileb. 39 BC; 40 A.

loses Sprechen der Seele mit sich selbst, ein Fragen, Bejahen und Verneinen [1]). Die Erkenntnissfähigkeit, welche der Seele auf Grund derartiger Zustände erwächst, bezieht sich ihrem Inhalte nach noch nicht auf das wahre Sein der Ideen, aber auch nicht auf das im eigentlichen Sinne Unerkennbare, das Nichtseiende, somit auf das was zwischen diesen beiden in der Mitte steht, die Welt des Erscheinenden [2]). Es ist der Meinung wesentlich, dass sie immer auf Grund einer Einwirkung von Seiten der Dinge in der Erscheinungswelt entsteht, nicht auf unmittelbares „Schauen" der Ideen. Daher hat sie, auch wo sie richtig ist, d. h. wo sie die Verhältnisse unter den Dingen objectiv wiedergiebt, doch keinen Anspruch auf Wahrheit im eigentlichen Sinne, denn sie ist noch kein Erfassen und Besitzen der Ideen selbst. Zum wahren Erkennen verhält sie sich daher ebenso undeutlich und schwankend, wie die veränderlichen Sinnendinge zu ihren ewigen und constanten ideellen Typen [3]). Der Wahrnehmung gegenüber ist freilich die Meinung schon ein Höheres, ein Verbinden des Eindrucks mit andern und eine daraus gebildete Reflexion; letztere kann zufällig richtig sein und somit so gut wie das eigentliche Wissen ein richtiges und gutes Handeln bewirken; sie ist aber doch eben im besten Falle nur z u f ä l l i g richtig, da sie nur aus Combination von Wahrnehmungserkenntnissen an der Hand erfahrungsmässiger Analogien entspringt, nicht aus begrifflicher d. h. metaphysischer Einsicht in den letzten Grund der Sache [4]). Aus dem Verhältniss nun zwischen den beiden Haupterkenntnissobjecten einerseits und zwischen den beiden Haupterkenntnissarten andrerseits, sowie drittens zwischen den Arten und den Objecten der Erkenntniss gegeneinander ergiebt sich bei Plato (zum ersten Male in dieser Vertiefung) eine eingehende Theorie des I r r t h u m s, deren energischer Behandlung man das Interesse deutlich anmerkt, welches diesem

---

1) Soph. 263 E f. Theaet. 187 A. 190 A.
2) Rep. 477 E. Sympos. 202 A.
3) Tim. 28 B. Rep. VI, 506 C.
4) Men. 197 f.

Problem in Folge des Auftretens der sophistischen Dialektik erwachsen war.

4. Plato unterscheidet hierbei zunächst (woran Protagoras gemahnt hatte) den unmittelbaren subjectiven Inhalt einer Empfindung von der Aussage über die objective Beschaffenheit, die über den Gegenstand auf Veranlassung äusserer Eindrücke ergeht. Hinsichtlich der ersteren giebt er dem Sophisten zu. dass hier der Mensch das Maß der Dinge, und Irrthum ausgeschlossen sei: wie der Wein dem trinkenden Individuum schmeckt (süss oder sauer) so ist er ihm [1]). Deswegen aber sind jene Vorstellungen noch nicht wahr; denn Wahrheit setzt ein Anderes voraus als blosses Einwirken der Aussendinge auf die Seele, ein in sich ruhendes Gebiet von Wesenheiten nämlich, mit deren constanter Beschaffenheit die Vorstellungen verglichen werden können, um auf Grund ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit denselben erst das Prädicat wahr oder falsch zu erhalten. Nur vermittelst eines solchen „Rechnens und Messens“ ist es z. B. auch möglich, den Inhalt von Sinnestäuschungen (wie etwa die scheinbare Brechung eines theilweise in's Wasser gehaltenen Stabes) auf den wahren Sachverhalt zurückzuführen (Rep. X, 602 C). Der Begriff der Meinung, sowohl der richtigen als der falschen, setzt voraus, dass eine Vorstellung mit einer andern, sei es von aussen gegebenen oder schon in der Seele befindlichen in Gedanken in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt werde, und Wahrheit oder Irrthum der Aussage hängt davon ab, ob in jenem Verhältniss auch die sachlich zusammengehörigen Glieder wirklich verbunden sind. Die gemeinsame Eigenthümlichkeit der verschiedenen Arten des Irrthums ist nun die Verwechslung. Irrthum entsteht da wo Erinnerungs-Vorstellungen sowie überhaupt Vorstellungen von Gattungen und Arten als Ein- und Abdrücke von den Dingen in der Seele vorhanden sind und nun eine auftretende Wahrnehmung durch die überlegende Thätigkeit der Seele auf eines dieser Bilder bezogen wird (wenn ich z. B. dieses vor mir Stehende

---

1) Theaet. 159 f.

als eine Säule praedicire). Sofern nun entweder die Wahrnehmung selbst oder „der in der Seele befindliche Abdruck" (auf den sie bezogen wird) undeutlich ist, kann es vorkommen, dass das Wahrgenommene auf einen nicht entsprechenden „Abdruck" in der Seele bezogen, etwa ein geschnitztes Holzbild von ferne für einen wirklichen Menschen gehalten wird [1]). Diese Art des Irrthums beruht also immer auf Beziehung einer Wahrnehmung zum Vorstellen (*συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν*, Theaet. 195 D). Sie würde nicht stattfinden, wenn die Wahrnehmung immer vollkommen, die in der Seele befindlichen Abdrücke immer genau und nicht die Seele selbst oft genug durch anderweitige Vorstellungen hinsichtlich der Beschaffenheit ihrer Urtheile beeinflusst wäre [2]). Die Aufhellung des Irrthums kann daher nur in der mit Bewusstsein vor sich gehenden Vergleichung und Sichtung der beiderseitigen Bestandtheile der falschen Meinung geschehen [3]).

Irrthum ist aber ausserdem auch da möglich, wo es sich gar nicht um Zuweisung von äussern Wahrnehmungen an gleichartige Erinnerungs- oder Gattungsbilder handelt, sondern um Verbindung von Vorstellungen untereinander, wie wenn beim Rechnen etwa die Summe von $5 + 7$ fälschlich als 11 gesetzt wird. Auch hier ist das Wesentliche des Vorgangs Verwechslung und zwar beruhend auf der inadäquaten Beziehung eines in der Seele befindlichen Vorgestellten mit einem ausserhalb und unabhängig davon Seienden. Dieses Seiende sind aber hier eben nicht die Dinge der Wahrnehmung, sondern die objectiv für sich bestehenden Verhältnisse in der Welt der Begriffe (Ideen). (Die Erklärung dieser Art des Irrthums setzt daher das Wissen um die Ideen schon voraus.) Wie die Ideen als objective Wesenheiten in den allgemeinen Begriffen ihr subjectives (psychisches) Correlat besitzen, in Folge dessen sie nicht bloss sind, sondern auch gewusst werden, so soll das Denken zum Behuf wahrer Erkenntniss in und an

1) Theaet. 193 A f. Phileb. 38 A.
2) Peipers 114.
3) Soph. Kap. 13 f.

den Begriffen die zwischen jenen bestehenden logisch-metaphysischen Verhältnisse nachzeichnen, also Prädicate und Beziehungen, welche der einen Idee im Verhältniss zu einer andern zukommen oder nicht zukommen, in der entsprechenden Weise als dem entsprechenden Allgemeinbegriff zugehörig oder nicht zugehörig im Urtheil (λόγος) auffassen und aussprechen [1]). Diese Correspondenz zwischen dem Verhältniss der Glieder des Urtheils und den Verhältnissen der Beziehungen unter den Begriffen ist freilich nur dann möglich, wenn die schon erwähnten Umläufe des Identischen und des Andern ungestört von statten gehen [2]). Wo dies nicht der Fall ist, d. h. wo eine klare Unterscheidung der sinnlichen und begrifflichen Verhältnisse sowohl unter als gegen einander seitens der Seele fehlt, können durch die unzulängliche Kenntniss der Ideen und ihrer gegenseitigen Beziehungen mehrere Begriffe im Urtheil in ein solches Verhältniss gesetzt werden, welches ihrer ideellen Objectivität nicht entspricht, so dass also eine Beziehung, welche unter den Ideen (d. h. in Wahrheit) für den einen Begriff zu einem andern nicht besteht, im Denken als bestehend aufgefasst d. h. ein Nichtseiendes für ein Seiendes gesetzt wird und umgekehrt [3]).

Man erkennt hieraus leicht, dass das psychologische Verhalten beim Irrthum in den beiden angeführten Fällen wesentlich dasselbe ist. Wie bei dem ersten Falle die Dinge, so haben bei dem zweiten die Ideen, ihre „Abdrücke" in der Seele, nämlich die („angebornen") Allgemeinbegriffe, zu deren Erkenntniss sich der Mensch nach und nach, in steigendem Grade der Klarheit mit Hilfe der „Erinnerung" und an der Hand der dialektischen Methode zu erheben vermag. Sind diese Abdrücke noch undeutlich, so kann, wenn (auf Veranlassung der Erfahrung) ein objectiv unter den Ideen bestehendes und demgemäss in den gegenseitigen Beziehungen

1) Soph. 263. Euthyd. 284 C.

2) Tim. 37. 43; vgl. Phaed. Kap. 27.

3) Soph. 263. Peipers 665.

der Dinge zur Geltung kommendes Begriffsverhältniss zum ersten Male erblickt wird, dieses auf einen Abdruck (subjectiven Begriff) bezogen werden, dem es in Wirklichkeit nicht entspricht, d. h. es entsteht durch Zutheilung eines Prädicats zu einem nicht dazu passenden Subject ein falsches Urtheil. Der Irrthum ist daher immer ein misslingender Versuch von Seiten der Seele, Bild und Gegenstand zur Deckung zu bringen; es fehlt dabei an Symmetrie zwischen dem subjectiven und dem objectiven Factor, auf deren Zusammenstimmen es ankommt [1]. Die Beziehung des Objects, d. h. entweder eines sinnlichen Dinges oder eines realen begrifflichen Verhältnisses auf die in der Seele befindlichen Vorstellungen entweder von sinnlich erscheinenden oder von abstract begrifflichen Verhältnissen wird eine unrichtige, weil die Fäden der Beziehungen zwischen dem objectiven und dem subjectiven Gebiete in Folge mangelnder Klarheit der subjectiven Bilder falsch gelegt sind.

5. Dass Verstehen vom Wahrnehmen wesentlich verschieden ist, zeigt sich schon darin dass man Worte einer unbekannten Sprache, die man hört, wahrnimmt. ohne einen Sinn damit zu verbinden, sowie darin dass man auch bei geschlossnen Augen, ohne Wahrnehmung des Gegenstandes, doch von diesem wissen kann [2]. Für das Wissen und Verstehen kommen ausserdem Unterschiede wie sie im Wesen der Wahrnehmung liegen, z. B. scharf und matt, nah und fern u. dgl., nicht in Betracht; es ist somit seinem Wesen nach ein anderes als jenes [3]. Ueberhaupt aber ist Erkenntniss im eigentlichen Sinne weder in der Wahrnehmung noch in den sich aus ihr ergebenden Urtheilen über Sinnliches; vielmehr bietet die Wahrnehmung nur erst die Veranlassung zu dem psychologischen Process, welcher zum Wissen (zur Erkenntniss der Begriffe) führt, und zwar auf Grund des Umstandes, dass in ihrem Inhalte die Veranlassung zu entgegen-

---

1) Soph. 228 C f.
2) Theaet. 163 B C. 164 B.
3) Ebd. Kap. 19.

gesetzten (widersprechenden) Urtheilen liegt, sofern nämlich dasselbe Ding in Folge der Vergleichung mit verschiednen andern z. B. zugleich als klein und als gross aufgefasst werden kann; sofern weiter in jedem Falle jedes einzelne immer sowohl Einheit (der Substanz) als Vielheit der (Merkmale) ist [1]. Um aus diesem widersprechenden Charakter die Erkenntniss zu befreien, kommt die Seele dazu zu fragen, was denn gross, klein, eins, vieles an sich (dem Begriffe nach) bedeute. Werden nun somit die Begriffe, an welche die Wahrnehmung in der angegebenen Weise „erinnert", durch dieselbe geweckt, so ist nun aber doch die Analyse ihres Inhalts und die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses nicht mehr Sache der Wahrnehmung sondern einer besondern seelischen Thätigkeit, des Nachdenkens als einer rechnenden und erwägenden Denkthätigkeit, zu welcher die Fähigkeit des Gedächtnisses und der Vergleichung von gehabten Eindrücken sowohl unter sich als mit neuen die Voraussetzung bildet. Zur wahren Erkenntniss führt das Nachdenken erst dann wenn die aus ihm entsprungenen Meinungen „gebunden werden durch die denkende Beziehung auf den Grund" (*ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*, Men. 98 A), d. h. wenn man ihren Inhalt als bedingt erkennt durch die Wirksamkeit und die dialektischen Verhältnisse der Ideen und somit den Grund jedes Besondern nicht wieder in einem Besondern, sondern in der metaphysischen Nothwendigkeit eines Allgemeinen erfasst.

6. Lernen und Erkennen ist nach alledem nicht ein passives Aufnehmen eines Inhalts von aussen her sondern in seiner eigentlichen Bedeutung eine durch äussere Eindrücke nur veranlasste innere Zustandsänderung der Seele. Letztere besteht darin dass die Begriffe und Verhältnisse der Ideenwelt, deren Besitz ja dem Menschen (latent) angeboren ist, in der Seele hell werden [2]. In dieser Hinsicht kommt es nun speciell für den Einzelnen auf den Besitz dialektischer Befähigung an. Er muss einerseits den zusammenfassenden Blick besitzen,

---

1) Rep. VII, 524 A f.

2) Ebd. 518 B.

vermittelst dessen er aus der bunten Mannigfaltigkeit des Werdens die zu den einzelnen Allgemeinbegriffen gehörigen und sie charakterisirenden sowie dadurch von andern abgrenzenden Einzelheiten „zusammenzuschauen" (συνορᾶν) versteht; er muss aber auch verstehen, an dem so gewonnenen Begriffe die Gliederung in eine bestimmte Zahl von Arten und Unterarten zu erkennen (διαιρεῖν), weil ihm dadurch die logischen Verhältnisse der Ideenwelt in ihrem objectiven Bestande deutlich werden und zugleich die wesentliche Eigenthümlichkeit der nach bestimmten Begriffsverhältnissen sich gliedernden Dinge zu Tage tritt [1]). Auf diese Weise und in diesem Sinne einer speculativen eignen Thätigkeit der Seele ist Erkenntniss „Erinnerung" (ἀνάμνησις) der Ideen. Ein Wille, Entschluss, Aufschwung der Seele, um zum Schauen der Ideen zu gelangen, gehört wesentlich dazu; nur auf Grund des Eros, wie er oben geschildert ist, kann wahres Wissen errungen werden. Und doch ist aller Inhalt desselben im Grunde nur das bewusste Hervortreten eines in der Seele bereits unbewusst Vorhandenen.

Nur ein derartiges, aus dem dialektischen Process hervorgegangenes Wissen ist für Plato wahre Erkenntniss, und dies gilt ihm sowohl gegenüber den Resultaten sinnlicher Naturbeobachtung als auch namentlich gegenüber den Aussprüchen dichterischer und prophetischer Begeisterung und den Leistungen politischer Einsicht und staatsmännischen Taktes. Es fehlt letzteren, auch wo sie wahr und richtig sind, der Einblick in den bedingenden Grund des Wissens, der eben in nichts anderm besteht als in der logischen Kenntniss der Ideen und ihrer Verhältnisse; darum ist ein derartiges Wissen seinen Trägern nur instinctiv eigen, durch „göttliche Schickung" (θείᾳ μοίρᾳ) und das Thun und Handeln, zu welchem es führt, beruht nicht auf „Weisheit" [2]).

7. Die unentbehrliche Vorstufe und Propädeutik für die Erkenntniss in Begriffen ist für Plato das m a t h e m a t i s c h e

1) Ebd. 537 C. Phaedr. 249 B.

2) Apol. 22 C. Phaedr. 244 C f. Men. Kap. 41. (Jon 533 E) u. ö.

Denken, denn die gesammte Welt sowohl nach der Seite ihrer sinnlichen Erscheinung als auch namentlich nach der ihrer begrifflichen Urbilder der Ideen, ist für Plato ein System von Maßverhältnissen [1]). Besteht ihm ja doch nicht allein die organische Gliederung der Natur und das Wesen der Weltseele sondern auch der Inhalt und die gegenseitigen Beziehungen der Ideenwelt in der nach festen erkennbaren Zahl- und Maßverhältnissen gefügten Begrenzung und Formung eines Unbegrenzten (*ἄπειρον*), nämlich der Materie (oder des Raumes) bei den Dingen, des logischen „Umfangs" bei den Ideen. Die wahre Erkenntniss der Welt ist somit die Kenntniss der unter Wirksamkeit der höchsten Idee ihr eingefügten Maße. Das wahre Wissen einer Idee muss sich immer auf die bestimmte Zahl von Artbegriffen beziehen, die von derselben umfasst werden oder sonst mit ihr in irgend welcher Beziehung stehen und alle tiefere Einsicht in die logische Systematik der Begriffe ist schliesslich nur Erkenntniss der durch den Inhalt der höchsten Idee gesetzten Maße der Welt. Darum ist die dialektische Erkenntniss nur eine Steigerung der mathematischen, wie die Ideen als „Idealzahlen" nur eine transcendente Anwendung der Zahlen und Raumgrössen. Die mathematische Erkenntniss steht nun aber eben dem sinnlichen Meinen noch um eine Stufe näher als die dialektische und zwar aus zwei Gründen: Sie bleibt erstens im Gebiete der Figuren und Rechnungszahlen, um sich dort anzubauen, nicht aber um zur Erkenntniss höherer Maßverhältnisse aufzusteigen, nämlich zu der des logischen Gebäudes der Begriffe, dessen Behandlung von dem Wissen eines Bedingten (der niedrigern Begriffe) zur Erkenntniss des Unbedingten (der höchsten Idee) hinaufführen würde (*ὡς οὐ δυναμένην ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν*). Die Gegenstände zweitens der Mathematik sind nicht Ideen sondern B i l d e r (*εἰκόνες*, Figuren und Zahlen), die von den Sinnendingen entnommen sind und i m V e r g l e i c h m i t i h n e n deutliche Erkenntniss gewähren, nicht aber im Vergleich mit den Ideen (*εἰκόσι χρωμένη αὐτοῖς*

[1]) Phileb. 25 E f. 16 D f.

τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσι καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις) [1]).

8. Dass nun die allgemeinen Begriffe ihrem Wesen nach wirklich die Priorität vor den sinnlichen Eindrücken haben, zeigt sich nach Plato vor allem in der Thatsache, dass, wer zwei Dinge auf Grund ihrer sinnlichen Wahrnehmung gleich, ähnlich u. dgl. nennt, hierbei von vorn herein über den Inhalt eines derartigen Begriffs nicht im Unklaren ist, obgleich er denselben nicht aus dem Inhalte der Empfindung selbst erst geschöpft haben kann (denn keine der einzelnen Wahrnehmungen hatte ihn ja als einzelne unter den Merkmalen, welche ihren Inhalt ausmachen). Auch sind ja in Wirklichkeit niemals z. B. zwei Dinge durchaus einander gleich. Daraus geht hervor, dass wir den Begriff selbst (z. B. des Gleichen) als Maß des Empfundenen (bezw. des zu Empfindenden) besitzen und voraussetzen. Auf Grund dessen erst finden wir den Inhalt der Wahrnehmung dem des Begriffs entweder adäquat oder inadäquat, was nicht möglich wäre, wenn die Empfindung selbst erst aus sich selbst zur Erzeugung des Begriffs Veranlassung gegeben hätte [2]).

Das Wissen selbst als Thätigkeit der Vernunft ist hiernach das Ergreifen der objectiven Idee durch eine ihr „verwandte" Seelenthätigkeit [3]): dem objectiven (metaphysischen) Sein geht parallel das subjective (psychologische) Thun. Der gemeinsame Grund dieses Parallelismus liegt in der Wirksamkeit der höchsten Idee, der des Guten d. h. Gottes, und wird von Plato durch die bekannte Vergleichung derselben mit der Wirksamkeit der Sonne im Reiche des Sichtbaren veranschaulicht. Von der Sonne kommt das Licht und giebt sowohl den Dingen ihr Dasein als auch dem Auge die Kraft sie wahrzunehmen; das Zusammenwirken aber von Auge und Gegenstand ist der Act des Sehens. In analoger Weise kommt von der Idee des Guten (der göttlichen Kraft) die Wahr-

---

1) Rep. 510C. 511A.

2) Phaed. Kap. 19. Zeller 415.

3) Rep. VI, 490B.

heit und zwar ist diese sowohl eine subjective (als Inhalt der Erkenntniss) als eine objective (das Wesen des Objects an sich). Die letztere eignet den Ideen im Sinne ihrer unabhängig von dem menschlichen Erkennen bestehenden Wahrheit und Wirksamkeit als ihre für sich seiende Natur (φύσις) [1]. Wie nun aber das Licht nicht bloss den Dingen das Dasein sondern auch dem Auge das Sehen verleiht, so ist jene ideale ἀλήθεια zugleich die im menschlichen Geiste liegende Wahrheit, nämlich die in ihm enthaltene Welt der Begriffe als der subjectiven Correlate der Ideen. Im Zusammenfliessen dieser subjectiven „Wahrheit und Wirklichkeit" mit der objectiven, d. h. in dem Hellwerden (ἀνάμνησις) des objectiven Inhalts der Ideenwelt im Bewusstsein auf Grund der Existenz allgemeiner Begriffe besteht das Erkennen [2].

Sonne		Idee des Guten (Gott)	
Licht		Wahrheit (Rep. 508 E)	
Auge	Gegenstand	Seele	Ideen
Sehen.		Erkennen.	

In dem platonischen Begriffe der „Wahrheit" liegt sonach zweierlei: auf der Seite des Objectiven das Bestehen der Ideen in ihren logischen Beziehungen; auf der des Subjects das logische Begriffssystem, wie es im dialektischen Process hervortritt. Man ersieht hieraus, dass Plato die Grundfrage der Erkenntnisstheorie: Wie kann ein Object vom Subject erkannt werden, d. h. wie kann seine anscheinend für sich bestehende Eigenthümlichkeit gleichsam hinüber wandern in mein Erkenntnissorgan? wie kann es in mir (als Erkenntniss) und zugleich an sich (als Ding) da sein? — dass er diese im Wesentlichen richtig und scharf auffasst und zu lösen versucht, letzteres freilich nur durch einfache Gegenüberstellung der beiden Seiten des Problems, eben in den beiden Be-

1) Vgl. **Peipers** 403. Ders. im Philol. XXIX, 181.
2) Rep. VI, Kap. 19.

deutungen des ἀλήθεια. Das actuelle Bedingtsein der Ideen in und durch ihr eignes Wesen, wie es auf Grund der Idee des Guten gesetzt ist (ἀλήθεια im objectiven Sinn) ist zugleich ihr potenzielles Bedingtsein (im Erkenntnissorgan) als logische Verhältnisse der Begriffe (ἀλήθεια im subjectiven Sinne).

Mehr als dieses sieht Plato thatsächlich nicht. Er tritt nicht ein auf die Frage, ob nicht das subjective Sichdarstellen der Ideen als logischer Begriffsverhältnisse in der Seele vielleicht doch nur ein in unsrer Organisation liegendes Geschehen sei. welches ein Abbilden aussersubjectiver Wesenheiten ausschliesse; er untersucht auch nicht. in welcher Weise und auf Grund welcher logisch-metaphysischen Eigenthümlichkeit der Idee dieselbe zugleich objectiv als Realität und subjectiv als logischer Inhalt des Bewusstseins zu fassen sei. Statt solcher und ähnlicher dialektischer Erwägungen des Grundverhältnisses von Sein und Denken beschreibt Plato den auf- und absteigenden logischen Gang der Ideenerkenntniss in seinem Unterschiede von der der nächstniedern Stufe. Das mathematische wie das philosophische Erkennen ruht von vorn herein auf Voraussetzungen (ὑποθέσεις); aber die Art ihrer Anwendung ist bei beiden gerade entgegengesetzt. Eine ὑπόθεσις ist dasjenige was als Ausgangspunct der Deduction gesetzt wird ohne selbst schon deducirt und bewiesen zu sein [1]). Die Mathematik macht zu solchen Principien der Beweisführung ihre Figuren und Zahlen, d. h. sie nimmt sie auf, ohne sie selbst hinsichtlich ihres Daseins und ihrer Eigenthümlichkeiten von einem höhern Princip abzuleiten, vielmehr beginnt sie erst von ihnen aus weiter zu deduciren [2]). In der Philosophie geschieht nun allerdings so etwas auch, aber dann immer nur so, um von der Hypothese zu dem eigentlichen Princip (den Ideen) zu kommen und von diesem aus dann die Probe auf die Stichhaltigkeit der ursprünglichen Voraussetzungen zu machen. Die Philosophie geht also von

---

1) Parm. 128 D. Phaed. 94 B. Men. 81 D. Deff. 415 B: ὑπόθεσις ἀρχὴ ἀναπόδεικτος.

2) Rep. VII, 533 C.

den „gegebenen" Voraussetzungen zu den obersten Principien (ἀρχαί); die Mathematik schlägt den entgegengesetzten Weg ein, sie geht von der ὑπόθεσις zum „Ende" (τελευτή) [2]) d. h. zu dem Gebiete des Concreten hin, ohne die wesentliche Eigenthümlichkeit der räumlichen Gebilde, sowie der Zahlen selbst aus tiefer liegenden Untersuchungen zu begreifen. Das philosophische Denken geht von dem Vorausgesetzten immer zu der höchsten Bedingung alles Seienden, zu dem obersten Prinzip, um von da aus dann wieder zu dem Ausgangspunkt dieser Denkbewegung, eben jener Voraussetzung, zurückzukehren und um sie vermittelst der Deduction aus jenem Princip in ihrer Bedingtheit durch Gott oder die Idee d. h. in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen. Dieses Denken ist sonach eine Kreisbewegung und damit stimmt denn zusammen, dass Plato im Anschluss an die Lehre von den beiden Umläufen des Identischen (ταὐτόν) und des Andern (θάτερον) in der Seele das Denken als eine in sich zurückkehrende Bewegung bezeichnet [2]).

γ. Fühlen und Begehren. Tugend und Freiheit.

Was Plato über die Bethätigung des Seelenlebens in dem Gebiete des Begehrens und Wollens zu lehren weiss, steht viel weniger im Lichte einer zusammenhängenden Theorie als die mit seinen dialektischen Interessen unmittelbar verknüpften Lehren von Vorstellen und Denken. Es ist oben gezeigt worden, wie in Folge der ethisirenden Betrachtungsweise des Psychologischen Plato in seiner Dreitheilung der seelischen Thätigkeiten nur dem sinnlichen Begehren eine gesonderte Stellung unter denselben angewiesen, andre weitere Ausgestaltungen des Trieblebens dagegen den beiden andern Theilen mit eingeordnet hat. Analog verhält es sich bei ihm mit dem Gebiete des Fühlens. Auf dieser Stufe der psychologischen Theorie sind daher Fühlen und Begehren auf ihr gegenseitiges Verhältniss und namentlich auf ihren Unterschied von einander

1) Ebd. VI, 511 B.

2) **Zeller** 506, Anm. 1. **Steger**, Platon. Psych. 21.

noch durchaus nicht hinreichend analysirt und daher zu einer gesonderten Darstellung im Nach- und Nebeneinander noch kaum geeignet. Letzteres um so weniger, als fast alles was über sie bei Plato zu erfahren ist, nur bei Gelegenheit erkenntnisstheoretischer oder ethischer Erörterungen zu Tage tritt. Erscheint doch auch diejenige seelische Kraft, in welcher man geneigt sein könnte den Hauptvertreter dieser beiden Gebiete zu sehen, der Eros nämlich, bei ihm so gut wie abgetrennt von dem eigenthümlichen Bereiche des praktischen Seelenlebens und vielmehr dem des Vorstellens eingeordnet. Was nun nach Erwägung aller dieser Verhältnisse als Bestand von psychologischen Lehren auf jener Seite noch übrig bleibt, ist ungefähr Folgendes:

1. Die Gefühle der Lust und Unlust beruhen immer auf einem Werden und haben wie alles Werden ihren Zweck in der Herstellung eines Seienden, d. h. psychologisch ausgedrückt eines dauernden Zustandes. Dieser aber kann nur in derjenigen Beschaffenheit liegen, welche dem empfindenden Individuum naturgemäss ist, und die Stimmung und Wiederherstellung dieses naturgemässen Zustandes äussert sich eben, jene als Schmerz-, diese als Lustgefühl [1]). Beide Arten entspringen theils von und aus den Verhältnissen der Empfindung theils für sich aus besondern Zuständen der Seele. In ersterer Beziehung hängen sie zusammen mit der Fortpflanzung der Eindrücke durch den Leib hindurch und kommen zu Stande nur, wenn diese Eindrücke hinlänglich stark (*ἀθρόοι*) sind; allmälig aber und nur leicht fortgeleitete Eindrücke bringen keines von beiden hervor. Leichte Eindrücke (z. B. beim Sehen) geben unter Umständen starke Empfindungen, jedoch ohne Gefühlston. Da die Fortpflanzung des Eindrucks sich vollzieht in der Uebertragung der Bewegung durch einen Theil unmittelbar auf den andern, so kommt es hinsichtlich der Erregung von Lust und Unlust darauf an, ob der starke und plötzliche Eindruck in seiner Fortpflanzung die naturgemässe Beschaffen-

1) Belege b. Wildauer II, 80f.

heit unsres Wesens beeinträchtigt oder wiederherstellt [1]). Weiter kommt in Betracht, dass die Theile des Organs eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen Eindrücke besitzen, sodass sie durch den jedesmaligen Eindruck erst wie durch einen Stoss erschüttert werden müssen. Damit stimmt überein, dass diejenigen Organe, deren Aussonderungen allmälig, deren Anfüllung aber auf einmal und in Masse vor sich geht, nur bei diesem letzten Vorgange betont sind und zwar als angenehme, weil hier durch plötzliche Einwirkung eine Wiederherstellung des Naturgemässen stattfindet; dies ist z. B. der Fall bei den Wohlgerüchen. Wo hingegen eine schnelle und starke Aenderung nur allmälig und mit Mühe wieder in den ursprünglichen Zustand zurückgebracht wird, tritt Unlustgefühl ein, wie überall da wo der Körper durch Brennen und Schneiden geheilt werden muss [2]). Darum ist auch ein naturgemässer Tod (durch Alterschwäche) eher mit Lust als mit Schmerz verbunden, der durch Krankheit aber oder Wunden schmerzhaft, weil gewaltsam [3]).

Auch die leiblichen Lust- und Unlustgefühle können nur dann entstehen, wenn durch die Affection des Leibes zugleich die Seele in Mitleidenschaft gezogen wird. Es giebt aber auch rein seelische Arten der Lust, die auf dem Gedächtniss beruhen, nämlich auf Erinnerung oder Erwartung von etwas Angenehmen (Phileb. 33 C). Hierher gehört weiter alle theoretische Lust; die Lust am Wissen ist ausserdem die höchste, da die „Anfüllung“ hierbei mit begrifflicher Erkenntniss geschieht, also mit demjenigen was „ein im höhern Grade Seiendes“ ist, als sinnliche Gegenstände [4]).

2. Einer besondern Untersuchung unterliegt die Frage, was unter wahrer und falscher Lust oder Unlust zu verstehen sei. Plato nimmt nicht an, dass man über das Bestehen oder Nichtbestehen des positiven Gefühls sich täuschen könne, will

1) Tim. 64 E f. 66 C. 67 A. Phileb. 31 D f., vgl. 32 A B.
2) Tim. 65 A f.
3) Ebd 81 E.
4) Rep. IX. 585; vgl. VI, 490 A f.

aber zum Zwecke ethischer Betrachtungen hinsichtlich des Taxationswerthes der verschiednen Lustgefühle wo möglich eine Rangordnung derselben aufstellen. Er unterscheidet zunächst die Lust, welche aus richtiger Vorstellung und Erkenntniss hervorgeht, von derjenigen die als Folge von Irrthum auftritt (Phileb. 38). Wichtiger ist, dass die Falschheit der Lust auch darin bestehen kann, dass das Gefühl, sei es wegen der unmittelbaren Nähe des Unlustgefühls oder in der vergleichenden Erinnerung an ein solches, grösser oder kleiner erscheint als es abgesehen von dieser Beziehung auf ein andres seiner eignen Natur nach sein würde (ebd. 42 A f.). Eine Täuschung des Gefühls ferner findet da statt, wo man das blosse Aufhören von Lust als Unlust und das Verschwinden des Unlustgefühls als Lust empfindet (44 E f. 51 A). Die Täuschung kann aber auch darin bestehen, dass ein wirklich vorhandener Zustand des Gefühls als Lust erscheint, obgleich er in Wahrheit ein Gemisch von Lust und Unlust ist (45 f. 51 A). W a h r e Lustgefühle sind nur die r e i n e n (reine Farben, Töne, Gerüche) und überhaupt alle die eine ungemischte fühlbare Befriedigung gewähren (51 A B), besonders aber die Freude am Erkennen [1]). Nicht die Stärke der Lust macht ihre Wahrheit aus, sondern ihre Reinheit und Ungemischtheit (Freisein von Unlust). Die extremen Zustände von sinnlicher Lust und Unlust beruhen sogar auf einer gewissen Verderbtheit des Leibes wie der Seele [2]).

3. Eine Lust kann ferner die andre, sowie eine Unlust die andre v e r s t ä r k e n; letzteres z. B. wenn zu dem Gefühl irgend eines leiblichen Begehrens die Gewissheit hinzukommt, es nicht befriedigen zu können (Phileb. 36). Es giebt ferner einen Zustand, der weder Lust noch Unlust ist, wenn er auch im Vergleich mit dem einen oder andern für diese oder jene gehalten werden kann [3]). Ganz besonders aber haben Lust- und Unlustgefühle die Eigenthümlichkeit, dass sie oft g e m i s c h t

1) Phileb. 52 A. Rep. IX, 585 D.
2) Phileb. 52 C f. 45 E.
3) 32 E f. 43 D. Rep. IX, 9.

auftreten. Wer z. B. durstig ist und trinkt, hat auf Grund jenes Umstandes ein Unlust-, auf Grund der nebenhergehenden Stillung ein Lustgefühl (Gorg. 496 DE). Dasselbe ist der Fall, wenn mit dem körperlichen Begehren sich auch nur die begründete Erwartung seiner Befriedigung verbindet (Phileb. 36). Diese Mischungen von Lust und Unlust sind theils solche welche den Leib, theils solche welche die Seele angehn, theils endlich zusammengesetzt aus seelischer Lust oder Unlust und Gefühlen des Leibes. Einige davon sind gleich an Lust und Unlust; bei andern überwiegt das Eine von beiden (ebd. 46 C). Rein seelische Mischungen von Lust und Unlust sind Gefühle wie Furcht, Sehnsucht, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid (Schadenfreude) u. dgl., ferner die Gefühle beim Anblick des Tragischen und des Lächerlichen, bei letzterem wenigstens sofern seine Wirkung zugleich auf Schadenfreude, d. h. auf einem Unlustgefühl, nämlich dem Neide beruht [1]).

4. Die Eintheilung der Gefühle in die Arten von Lust und Unlust kreuzt sich ferner mit dem Unterschiede der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit. Dieser Umstand ergiebt noch die nähern Bestimmungen der Lust entweder als Freude oder als Hoffnung, die der Unlust aber als Trauer oder als Furcht [2]), eine Eintheilung, in der wir, wie Wildauer mit Recht hervorhebt, das erste bestimmte Auftreten der spätern Viertheilung der Affecte zu sehen haben [40].

5. Auf bestimmtere Zeichnungen der einzelnen Gefühle namentlich nach der Seite hin, wo sie unter Mitwirkung leiblich-organischer Einflüsse die Eigenthümlichkeit des Affectes annehmen, hat Plato bei Gelegenheit seiner dialektisch-ethischen Principien - Begründung mehrfach Bedacht genommen. Im Interesse der psychologischen Systematik liegen hier besonders die genauern Bestimmungen, in denen er den in den Dienst der Erkenntnissthätigkeit gezogenen Eros nach der Seite des Gefühlsmässigen im Specielleren auszudeuten unternimmt. Dabei zeigt sich zunächst von neuem, dass von den drei

---

1) Phileb. 47 D f. 50 A.

2) Ebd. 32 B f. 39 C.

„Theilen der Seele" jeder für sich eine besondre Ausgestaltung der späteren „Seelenvermögen" einschliesst. Das Gefühl beim Anblick des Geliebten wirkt auf jeden dieser Theile in specifischer Weise. „Während die ἐπιθυμία nur sinnlichen Genuss will, steht der θυμός, um ihren Drang zu regeln, dem νοῦς helfend zur Seite; bei diesem tritt die Erinnerung ein, indem er das absolut Schöne, welches er früher geschaut, jetzt an der fliessenden Schönheit des Körpers erblickt" [1]). Der Widerstreit zwischen körperlich-sinnlichem Begehren und der Gegenwirkung von Seiten der edlern geistigen Natur des Individuums wird bei dieser Schilderung nach der Seite des Geistigen wie des Leiblichen treffend abgebildet [2]). Als Unterschiede innerhalb dieser Gefühlslage treten dann Verlangen (ἵμερος), Sehnsucht (πόθος) und Gegenliebe (ἀντέρως) besonders hervor, das erstere als Wirkung der unmittelbar sinnlichen Nähe des Liebenden und des von ihm ausströmenden Wohlwollens, womit eben zugleich die Gegenliebe bedingt ist. Sehnsucht aber als Wirkung dieser letztern bei Abwesenheit des Geliebten. In solchen und andern Affecten wirkt, wie der Leib auf die Seele, so diese immer zugleich auf den Leib und kann ihn (z. B. im Zorn) gelegentlich bis zur Erkrankung erschüttern (Tim. 87 E f.).

6. Das Begehren und Wollen steht einerseits im Zusammenhange mit den Gefühlen der Lust und Unlust, sofern es sehr vielfach durch dieselben bedingt ist; es unterscheidet sich aber von ihnen wesentlich dadurch dass es seiner Natur nach lediglich ein seelischer Zustand ist (Phileb. 35). Auch das sinnliche Begehren entspringt in der Seele, wenn auch auf Veranlassung eines körperlichen Zustandes, nämlich eines Unlustgefühls, welches vermittelst des Gedächtnisses die Vorstellung desjenigen erweckt, durch dessen Einwirkung der entgegengesetzte Zustand herbeigeführt wird [3]). Weiter als bis zu diesem Gegensatze zweier Vorstellungen hat Plato die

1) Krische a. a. O. 84 f.
2) Phaedr. 254.
3) Phileb. 35 C f. Symp. 200 A.

Bestimmung des Begehrens nicht geführt. Für alles Weitere was hierher gehört, gelten für ihn, wie wir aus dem Gorgias (Kap. 251.) sehen, die überkommenen sokratischen Anschauungen. (Es fehlt namentlich die ausdrückliche Unterscheidung des Begehrens vom ausgebildeten Wollen.) Grundtrieb menschlichen Wesens ist das Wollen des Guten, d. h. des wahrhaft Zuträglichen. Wollen im eigentlichen Sinne kann man nur das Gute und von demjenigen was man nur als Mittel zum Zweck d. h. zum *ἀγαθόν* erstrebt, kann man gar nicht im eigentlichen Sinne sagen, dass man es wolle; auch was man etwa aus Unkunde oder Verkennung des Guten anstrebt, will man nicht im eigentlichen Sinne dieses Wortes, und wenn man es ausführt, thut man nicht, „was man will" (*ὅ τις βούλεται*), sondern „was man meint" (*ὅ αὐτῷ δοκεῖ*) [1]. Dies ist überall da der Fall, wo der Wille statt von richtiger Erkenntniss sich von momentaner sinnlicher Lust und Unlust bestimmen lässt. Wo man den Lüsten unterliegt, hat man eben die letzte endgiltige Folge der gegenwärtigen Lust nicht gehörig erwogen. Wer dagegen an der Erkenntniss die rechte „Messkunst" besitzt, weiss die unmittelbare vorübergehende Lust mit der zukünftigen dauernden richtig zu vergleichen und zugleich beide zusammen zu messen an der Möglichkeit desjenigen Quantums von Unlust, welches sich mit dem einen oder andern verknüpfen könnte. Wann und inwiefern dies aber der Fall sein wird, kann man nur wissen durch Erkenntniss (aus dem Begriffe der Sache, um die es sich handelt). Die Lust ist somit nur da das unmittelbar Bestimmende für das Wollen, wo es an wirklicher Einsicht (d. h. schliesslich an philosophischer Erkenntniss) mangelt, weil da kein stichhaltiges Werthurtheil über die gerade vorhandne Lust möglich ist [2]. Es kommt somit nur darauf an, das Wissen zu erzeugen, um es zum bestimmenden Factor des Willens zu machen, sein Vorhandensein oder Fehlen ist hier allein ausschlaggebend; nur wo es fehlt, steht der Wille unter der

1) Gorg. 496 D. 507 E.

2) Protag. Kap. 35 f.

unmittelbaren Herrschaft der Lust. (Dass das Wissen, auch wo es vorhanden ist, immer noch das im Begehren gesetzte Triebhafte zu überwinden hat, sieht Plato aus dem Grunde nicht, weil er das Wesen des Triebes überhaupt noch zu wenig in's Auge fasst.)

7. Von hier aus ist nun auch alles was über Freiheit und Bedingtheit des Wollens bei Plato vorliegt, im Wesentlichen gleich den sokratischen Bestimmungen. Während die Determinationen durch Lust, Unlust, Furcht, Erwartung u. dgl. den Willen unfrei machen, indem sie ihn je nach der Zufälligkeit der Umstände zu ganz entgegengesetzten Handlungsweisen bestimmen (also den Charakter unmöglich machen), lässt die Stimme der Vernunft auf Grund wahrer Erkenntniss den Menschen freiwillig den aus ihr fliessenden Einsichten und Normen des privaten und öffentlichen Lebens sich unterwerfen, d. h. das moralische Wohlverhalten des Menschen, welches zugleich seine Freiheit ausmacht, ist gleich der ausschliesslichen Determination seines Wollens durch vernünftige Erkenntniss [1]). Wo sie nicht herrscht, müssen Determinationen durch Lust, Unlust, Affecte u. dgl. Platz greifen und die rechte Entschliessungsfähigkeit trüben. In diesem Sinne hält Plato mit Sokrates dafür, niemand sei freiwillig böse [2]). Auch wo Plato ausdrücklich dem Menschen das Vermögen der Wahlfreiheit beilegt, lässt er das Resultat derselben durch den Besitz oder den Mangel der wahren Einsicht bedingt sein [41]. In der durch Wissen bedingten Freiheit besteht nun nach Plato zugleich das Wesen der Tugend. Tugend ist ihm die Determination des Willens durch das Wissen des Guten, und da das Gute im tiefsten Sinne die Grundbeschaffenheit der Welt ausmacht, so ist seine Erkenntniss und damit die Tugend im eigentlichen Sinne nur durch das Wissen dieser Beschaffenheit, d. h. durch philosophische Einsicht möglich. Steht nun Plato bei dieser Auffassung schon insofern nicht mehr vollkommen auf sokratischem Boden, als er die von dort über-

1) Ges. 644 Cf.
2) Men. 77 Cf. Zeller 543. Anm. 3.

lieferte Formel (Tugend-Wissen) noch der angedeuteten metaphysischen Vertiefung unter Bezugnahme auf seine Lehre von der Idee des Guten unterzieht, so giebt ihm seine mehr entwickelte organisch-psychologische Grundansicht noch weitere selbständige Bestimmungen über das Wesen der Tugend als solcher wie auch über ihr Verhältniss zu den einzelnen Tugenden an die Hand. Erstens nämlich fasst er, wie alles Concrete in der Welt, so auch das Verhalten der Seele bei dem Besitze der Tugend als den Zustand einer Mischung aus Unbegrenztem (Masslosem) und Begrenzung; zweitens setzt er das Wissen selbst in eine s. z. s. organische Beziehung zu den verschiedenen Arten des Handelns, in denen sich Tugend zu offenbaren vermag, indem er letztere psychologisch im Wesentlichen als verschiedene Ausgestaltungen der Erkenntniss aufzuzeigen versucht. Neben diesem Bestreben tritt bei ihm aber endlich in Folge einer unbeabsichtigten Wirkung des wahren concreten Sachverhalts neben und im Gegensatze zu der sokratischen Abstraction in stärkerem Grade diejenige Auffassung der Tugend in den Vordergrund, die in ihr wesentlich nicht bloss den rechten Wissensinhalt sondern „die persönliche Gesinnungsform" erblickt [1]. Erst die Frage nämlich, wie das Wissen als psychischer Factor in seinem Verhältniss zu andern solchen Factoren zu einer derartigen Form werden könne, macht für Plato die Tugend zu einem psychologischen Problem, insofern sowohl ihr allgemeiner Charakter als auch ihre Ausgestaltungen in besondre Arten des Handelns hier zuerst zurückgeführt werden auf ein bestimmtes Grundverhältniss unterschiedener psychischer Factoren sowie auf dessen Modificationen.

Da die Theile der Seele (Vernunft, Muth, Begehren) schon in ihrer verschiedenen Beschaffenheit wie in ihrer gegenseitigen Stellung zu einander aus solchen psychischen Erfahrungen abstrahirt sind, welche einen unmittelbaren Inhalt des sittlichen Bewusstseins bilden, so besteht die Tugend in der abstracten Bedeutung dieses Wortes für Plato in der normalen

---

1) s. Strümpell, Geschichte der griech. Phil. II, 294.

Beschaffenheit und dem normalen gegenseitigen Verhältnisse dieser drei Theile. Wie kein Unterschied zwischen ethischer und theoretischer Betrachtung, so existirt für diesen Standpunkt auch keiner zwischen dem Normalen und dem Natürlichen; das Normale ist zugleich das Natürliche, woraus denn umgekehrt freilich sich auch die Auffassung ergiebt, dass das natürliche gegenseitige Verhalten der drei Theile nicht, wie man seinem Begriffe nach erwarten sollte, das von Haus aus Gegebene ist, sondern, wenigstens für den Menschen in seiner irdischen Leiblichkeit ein erst zu erreichendes Ziel der Entwickelung bedeutet. Tugend im allgemeinen Sinne ist Tauglichkeit, Tugend der Seele somit ihre Tüchtigkeit zur Vollbringung ihrer wesentlichen Aufgabe (der Erkenntniss und Verwirklichung des Guten), d. h. sie besteht in dem rechten und normalen Verhalten der seelischen Factoren [1]). Jeder ihrer Theile, solange er noch ausserhalb dieses Verhaltens steht, bedingt eine besondre Art psychischer und moralischer Unvollkommenheit; es entspringen so erstens die Zügellosigkeit des sinnlichen Begehrens, zweitens die Aufwallungen des Zornes, endlich die Unwissenheit [2]) (welche letztere freilich mehr auf einer Schwäche des *λογιστικόν* beruhen würde, als gerade auf einer innormalen Function desselben gegenüber den beiden andern Seelentheilen). Sofern es aber für jeden dieser Theile eine besondre Art seines Verhaltens giebt, welche als die normale und natürliche betrachtet werden muss, wird man verschiedene Arten der Tugend innerhalb der einen umfassenden, welche die innere Harmonie selbst ist, unterscheiden können. So die Tugend des vernünftigen Theils, die Weisheit (*σοφία*) als die richtige Einsicht in das was gut und schlecht ist, sowie als leitende und maßgebende Kraft für die Bethätigung der beiden andern Seelentheile; ferner das rechte Verhalten des *θυμός*, d. h. sein Durchdrungensein von dem Einflusse der Vernunft und in Verbindung damit eine richtige Schätzung der Werthe in Bezug auf das

1) Brandis IIa, 494f.
2) Ges. IX, 863.

was zu fürchten ist und was nicht, im selbständigen Urtheil gegenüber den Einwirkungen von Lust und Schmerz, also die moralische Selbständigkeit, Tapferkeit (ἀνδρεία) im höhern Sinne, von welcher die gewöhnlich so genannte Tugend erst ein Ausfluss ist. Die Tugend endlich des begehrenden Theils kann nach dessen ganzer Beschaffenheit nur negativer Art sein; sie besteht in seiner Unterwerfung unter die Vernunft, wie sie dem schlechten gegenüber dem Bessern zukommt, wodurch dann sein eigentliches Wesen, nämlich sinnliche Begierde, Herrsch- und Genusssucht möglichst gebändigt erscheint zu Gunsten der einfachen und erlaubten Begehrungen. Darin besteht dann die Besonnenheit (σωφροσύνη). Hat nun so jeder einzelne Seelentheil die ihm zukommende Aufgabe gelöst, so ist damit von selbst diejenige Tugend vorhanden, die man als Sittlichkeit im umfassenden Sinne oder, wie Plato sie nennt, als Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) bezeichnen kann. Sie besteht eben darin dass jeder Theil der Seele in normaler Weise das Seine thut, somit in der Zusammenstimmung des gesammten Seelenlebens zu einem seiner sittlichen Aufgabe genügenden harmonischen Ganzen [1]). Wie die Welt eine Ordnung (ein Kosmos) ist durch Hineintragung von Maß und Begrenzung (πέρας) in die Unbestimmtheit des Maßlosen und Unbegrenzten (ἄπειρον), so ist für Plato auch die Tugend als normale Beschaffenheit der Seele, wie er im Gorgias (506 Ef.) ausführt, ein in dem Einzelnen zu Stande gebrachter Kosmos und der Mensch auch in dieser Beziehung ein Bild der Welt im Kleinen. Die Maßlosigkeit der Begierden und das Ungeordnete und Unbestimmte der zufälligen Wahrnehmungen soll geregelt und gelichtet werden durch das Maß des rechten Verhältnisses unter den Theilen der Seele, darum ist die ethische Erziehung des Menschen zugleich eine ästhetische, weil das Gute in seiner vollkommenen Ausgestaltung immer zugleich das Ebenmässige und deshalb das Schöne ist; in der Maßlosigkeit aber liegt das eigenthümliche Wesen des

---

1) Rep. IV, 441 Cf. Brandis 496 f.

Lasters [1]). Es fehlt in diesem Theile der platonischen Lehre auch nicht ganz an Bestimmungen darüber wie dieses Ebenmaß mit den Mitteln und auf dem Wege des psychologischen Processes geleistet werden könnte. Da nämlich gleiche oder verwandte Begehrungen sich gegenseitig verstärken, entgegengesetzte aber sich hemmen, so ist es möglich, das Vorherrschen des niedrigen oder leidenschaftlichen Wollens durch Erregung entgegengesetzter Interessen (z. B. Lust am Wissen) in Schranken zu halten [2]).

Wo es sich um die wissenschaftliche Gliederung der Tugend handelte, war für Plato in der angegebenen Viertheilung jedenfalls alles inbegriffen oder davon abgeleitet, was die gewöhnliche Anschauung an Einzeltugenden unterscheidet [3]). Tugendhaft im strengen Sinne ist nach der dargelegten Auffassung natürlich nur der Weise. Der alltäglichen „Tugend", die auf dem Grunde glücklicher Naturanlage durch Uebung und Gewöhnung besteht, spricht Plato zwar auch die Fähigkeit zu, ein richtiges Handeln zu bewirken; er erkennt auch gelegentlich an, dass bei dem Kinde vor erwachter Einsicht schon ein Analogon der Tugend oder ihres Gegentheils sich findet, in der Art und Form nämlich, wie bei ihm die Aeusserungen von Lust und Unlust auftreten [4]). Aber sie hat, wie er meint, nicht in sich die Bürgschaft der Dauer und ist überhaupt zu sehr fremdartigen bestimmenden Einflüssen unterworfen, um als Ideal eines sittlichen Zustandes gelten zu können. Diese „Tugend" ist daher nicht einmal im eigentlichen Sinne lehrbar, am wenigsten durch sophistische Erziehungspraxis. Nur die Einführung in die letzten Gründe der Erkenntniss schliesst mit dem Erkennen des Wahren und

---

1) G. Schneider, Das Princip des Maasses in der Plat. Phil. (Gera 1879) 45. 55. Phileb. 64 f.

2) Belege bei Wildauer II, 149 f.

3) Dass z. B. die Frömmigkeit im Dialog Euthyphron nicht als selbständige fünfte Tugend abgetrennt, sondern eben auf die Gerechtigkeit zurückgeführt werden soll, zeigt Bonitz, Plat. Studien, 2. Aufl., 221 f.

4) Ges. 653 A.

Guten auch den Sinn für die richtige Schätzung der Werthe auf [1]).

Weniger in dem engen Zusammenhange einer geschlossenen Theorie als in gelegentlichen aber immer von den allgemeinen Grundgedanken des Systems getragenen Ausführungen findet sich in Plato's Schriften eine Anzahl psychologischer Betrachtungen, die von verschiedenen Seiten her mit dem Gebiete des Wollens und Handelns in unmittelbarer Beziehung stehen und daher als Ergänzungen der eben ausgeführten Schilderung der praktischen Seite des Seelenlebens füglich an dieser Stelle sich anschliessen.

a. Unter die Zahl derjenigen Determinationen des Willens, welche neben und ausser der Einsicht noch in Betracht kommen, gehört ausser den gelegentlichen, mehr logischen als psychologischen Bestimmungen über die *φιλία* d. h. die stetig vorhandene Tendenz zu einer bestimmten Klasse von Begehrungen (wie Ehre oder Erkenntniss) [2]) auch alles was wir bei Plato als eine Fortbildung der Lehre von den Temperamenten anzusehen haben. Die Auffassung des Weltinhalts als einer „Mischung" aus entgegengesetzten Elementen kommt hier auch in der Anwendung auf die individuellsten Verhältnisse zur Geltung. Nur muss auch in diesem Gebiete die psychologische Auffassung sich von der ethischen ergänzen und theilweise durch sie ersetzen lassen. In der Thatsache, dass das politische Leben eines Gemeinwesens sich aus der gegenseitigen Beeinflussung eines conservativen und eines fortschrittlichen Elements stetig erhält, erkennt Plato die Wirkung zweier entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten in dem Naturell der Bürger, des *ἄγριον* und des *ἥμερον*, der energischen Thatkraft und der ruhig prüfenden Besonnenheit. Das Heil des Staates und seiner Bürger liegt nun weiter nach dieser Ansicht darin dass keine dieser beiden Eigenschaften in sich zu ihrem Extrem (hier Rohheit, dort Schlaffheit) ausartet, sondern immer für die richtige Mischung beider gesorgt ist. damit

1) Belege bei Zeller 372f.

2) Rep. 474 B f.

so das rechte „Temperament" in der Verfassung der Einzelnen wie des Staats herauskomme. Hierin liegt somit eine Aufgabe für den Gesetzgeber; er hat einerseits der Einseitigkeit des Charakters durch entsprechende Einwirkung von musischer oder gymnastischer Erziehung je nach Erforderniss mildernd oder stählend vorzubeugen, ausserdem aber auch auf rein physiologischem Wege zu helfen durch Veranstaltung und Begünstigung solcher Ehen, durch welche die bezeichnete Gegensätzlichkeit der Naturen zur „Mischung" gelangt [1]).

b. Nicht bloss das Normalbild des Weisen und Tugendhaften hat Plato zu zeichnen sich angelegen sein lassen; er hat auch die hauptsächlichsten Abweichungen von demselben wenigstens in den allgemeinsten Zügen festzustellen gesucht, und zwar dieses wie jenes in Parallele mit seinen Bestimmungen über die normale und innormale Einrichtung des Staats. Dies ergiebt bei ihm den Versuch einer zusammenhängenden Charakterologie (vielleicht den ersten dieser Art), und in Verbindung damit (wie überall in diesem System) eine Klassificirung der so gewonnenen Bilder hinsichtlich ihres Werthes, wobei allerdings ausser dem psychologischen Zustande auch der maßgebende Einfluss der Umgebung und Erziehung in Betracht gezogen wird. Dem ethischen Normal- und Idealmenschen zunächst steht der „timokratische" Charakter, d. h. derjenige, in welchem über die unleugbar vorhandene Liebe zur Bildung die Regungen des θυμός das Uebergewicht haben, daher hier Herrschsucht und kriegerische Lust vorwiegen, womit sich hochfahrendes Wesen gegen Untergebene und Niedere, gegen Höherstehende dagegen Unterthänigkeit verbindet, mit zunehmendem Alter aber auch noch Habsucht sich einstellt [2]). Eine Stufe tiefer steht der „oligarchische" Mensch, über welchen auch die edlen Regungen des θυμός ihre Macht verloren haben, sodass das unedle Begehren nach Geld und was damit zusammenhängt von vorn herein vorwiegt und auch die beiden andern seelischen Factoren lediglich in

---

1) Rep. III, 410f. Polit. 306Af. Ges. VI, 773D.
2) Rep. VIII, 548Ef.

den Dienst seiner niedern Bestrebungen zieht. Hiermit sind immer noch vortheilhafte Seiten wie Sparsamkeit, Arbeitslust und Herrschaft wenigstens über kostspielige Begierden möglich, wogegen bei dem Mangel jeglicher höhern Bildung sich die Neigung zu schändlichem Betrug einstellen wird [1]). Im Unterschiede von diesem ist nun noch weiter nach unten der „demokratische" Charakter wie das entsprechende Gemeinwesen ein beständiges Schwanken von wechselnden Ansichten und Bestrebungen. Er bildet sich dadurch dass unter der vorwaltenden Herrschaft des Begehrlichen sich durch äussere Einflüsse die Grenze zwischen nothwendigen Bedürfnissen und solchen des Luxus vermischt und die Begierde nun ohne Schranke und Princip in allem herumschweift, was als Gegenstand vorübergehender Lust sich darbietet, wobei die Leistungen des Muthes und der Vernunft auch nur dazu dienen müssen, die Abwechslung im Genuss zu erhalten und die zahlreich aufschiessenden Untugenden durch Unterschiebung edler Namen zu beschönigen. Das Beste, wozu es hierbei noch gebracht wird, ist ein zweckmässiger Wechsel und eine Art Gleichgewicht der Genüsse, wozu vorübergehend auch absichtliche Entbehrung und Kasteiung helfen muss, ohne dass doch weder im Privatleben noch in der politischen Thätigkeit etwas Andres als die Zufälligkeit der aufsteigenden Begierden, Affecte und Einfälle maßgebend wäre [2]). Auf der untersten Stufe dieser Abfolge steht endlich der „tyrannische" Mensch, eine Natur, in welcher die gewaltsame Lust an wilder sinnlicher Begierde und ihrer Befriedigung allein und stetig regiert, sodass mit dem Versagen der Hilfsmittel die Neigung zu ungescheuter Gewaltthat und zum Verbrechen mit Erstickung jeglicher Pietät von der Seele Besitz nimmt, das Endziel derartiger Begehrungen aber unter günstigeren Umständen die Erlangung vollkommener Gewaltherrschaft wird [3]).

Für die Werthschätzung von Plato's psychologischem Scharf-

1) Ebd. 535 B f.

2) 559 D f.

3) IX, Kp. 1 f.

sinn sind diese Anführungen im Allgemeinen wie im Einzelnen ein besonders günstiges Zeugniss, indem sie beweisen, wie ihm neben den metaphysischen und ethischen Gesichtspunkten, von denen seine Seelenlehre beherrscht wird, auch die Aufgaben einer rein auf Thatsachen der äussern und innern Erfahrung ruhenden Zeichnung psychologischer Entwicklungsvorgänge schon in einem hohen Grade von Klarheit und Bestimmtheit vor Augen standen. Von Seiten seiner Arteigenthümlichkeit in dem oben näher bezeichneten Sinne ist der Charakter für Plato nicht ein Unvermitteltes; er wird vielmehr ausdrücklich als ein Erworbenes hingestellt, dessen Beschaffenheit theils durch die ererbte Disposition theils durch die Einwirkung äusserer Umstände bedingt ist. Im Sinne dieser Erklärungsweise sucht Plato z. B. festzustellen, wie in dem Sohne eines „timokratischen“ Menschen ein „oligarchischer“ Charakter sich heranbilden, von letzterem dagegen die Anlage zum „demokratischen“ auf die Nachkommen übertragen werden kann u. s. f. Ueberhaupt ist er sich dessen wohlbewusst, wie viel für die Entwickelung des Menschen auf das Zusammenwirken angeborner Eigenthümlichkeit mit hinzutretenden Einflüssen ankommt, wie denn namentlich in seiner pädagogischen Theorie die Bedeutung des Angebornen wesentlich und massgebend zur Geltung kommt. Dieses ist ihm (in mythischer Sprache) der Dämon, welcher den Menschen von Geburt an begleitet und von dessen Führung sein irdisches und jenseitiges Schicksal mit bedingt ist [1]) [42].

Die Unzulänglichkeit der Bezeichnung für die einzelnen Charakterarten der obigen Stufenfolge, sowie das Primitive der ganzen Eintheilung selbst hängt damit zusammen, dass Plato für diese Bezeichnung ein Schema zu Grunde legte, welches der Mannigfaltigkeit geistiger Individualitäten nicht zu entsprechen vermag, und beweist damit eben noch die Unselbständigkeit und Unsicherheit der ersten weiteren Schritte auf dem Gebiete psychologischer Systematik. Hiervon abgesehen aber ist doch die durchgehende Betonung des Zusammenhangs

1) Vgl. Wohlrab zum Phädon 107D. Krische a. a. O. 81.

zwischen der Erkenntniss des individuellen Seelenlebens mit dem einer Volksgemeinschaft bei Plato an und für sich eine Wahrheit, mit welcher er sich als der erste unter den Vorläufern von Bestrebungen darstellt, die in der Gegenwart mit vielversprechendem Erfolge aufgetreten sind, indem sie die Gleichartigkeit der allgemeinen geistigen Entwickelung im Individuum mit dem allgemeinen Entwicklungsgange des Volksgeistes darzulegen und die gegenseitige Abhängigkeit beider Factoren zu zeigen versuchen [1]).

c. Eine weitere Verfolgung dieses Weges hätte für Plato naturgemäss auch die Veranlassung werden müssen, die Erscheinung der Sprache darauf hin zu prüfen, wie sie für den Menschen auf Grund und im Rahmen menschlicher Gemeinschaft bedingt ist. Das Verhältniss des Denkens zur Sprache ist nun in der That für ihn ebenfalls ein Gegenstand eingehender Erwägung gewesen, aber fast nirgends macht sich seinem eindringenden und feinfühligen Scharfsinne gegenüber, der auch durchaus neue Probleme wenigstens von ferne zu sehen vermag, der Mangel eines ausreichenden Materials anthropologischer Kenntnisse so fühlbar wie an diesem Punkte. Auf die Bedeutung der Sprache als eines Factors der geistigen Bildung war zuerst Heraklit mit seinem Interesse für Werdendes und „Fliessendes" aufmerksam geworden. War sie doch eine Thatsache, in welcher das anscheinend in sich selbst ruhende geistige Sein als beständig in die rastlose sinnliche Wirklichkeit des Werdens übergehend sich darstellte. Diese Eigenthümlichkeit selbst aber nun weiter in ihrer organischen Bedingtheit zu begreifen und darzustellen konnte sich die Speculation Plato's nicht aufgefordert fühlen, da es dieser wesentlich darauf ankam, den gegebenen Fluss des Werdens auf die hinter ihm befindlichen unveränderlichen Potenzen des Seins zu analysiren. Wenn in den Dialogen Theätet und Sophista gelegentlich [2]) das Denken erklärt wird als ein inneres wortloses Selbstgespräch der Seele, so ist hier das psychologische Problem,

1) Vgl. Zeitschrift für Völkerpsychologie etc. I, 3f.

2) Theaet. 189E. Soph. 263E.

wie der Gedanke sich den Laut schafft, noch gar nicht gestellt. An andern Stellen [1]) geht die Bezugnahme auf dasselbe nicht hinaus über ein gelegentliches Streifen des thatsächlichen Zusammenhangs zwischen Vorstellen und Reden. Auch im Dialog Kratylus, wo sich Plato speciell mit dem Verhältniss von Sprache und Erkenntniss beschäftigt, liegt ihm im Wesentlichen nur an der Erfassung der logisch-dialektischen Bedeutung des Worts (mit Beziehung auf Heraklit), sowie an der logischen Erörterung seines Verhältnisses zur Wahrheit und zur Möglichkeit der Erkenntniss gedachter Inhalte. Plato sieht jedoch an dieser Stelle immerhin der Sache tief genug auf den Grund, um wenigstens das Bedürfniss einer Theorie der Spracherzeugung nach psychologischen Gesetzen zu fühlen, wenn auch nur, um zugleich der Unmöglichkeit inne zu werden, welche für ihn aus dem angegebenen Grunde hinsichtlich ihrer ernstlichen Durchführung bestand. Er anerkennt hier, wie so oft, eine Aufgabe zugleich mit dem Verzicht darauf, sie mit dem dialektischen Rüstzeug seines Systems zu behandeln und zu lösen und er kennzeichnet dieses Sachverhältniss nach seiner Weise durch Einführung der halbmythischen Figur des Gesetzgebers (Sprachbildners, *νομοθέτης*) [2]), als dessen Werk die ursprüngliche Bildung der jetzt vorhandnen Worte bezeichnet wird, nur eben als bereits fertiges und ohne dass wir in das eigenthümliche Bilden, gleichsam in die Werkstatt dieses Meisters hineinzuschauen vermöchten. Der „Sprachbildner“ symbolisirt einfach nur das Dasein einer ursprünglichen spracherzeugenden organischen Thätigkeit des Menschen in seiner Wechselwirkung mit den Dingen, eben zu dem Zwecke, um einer bestimmten Antwort auf die Frage nach deren specifischer Eigenthümlichkeit auszuweichen. Immerhin hat sich Plato trotz dieser ausdrücklichen Beiseitesetzung der Aufgabe als Ganzes angelegen sein lassen, wenigstens einige Blicke in die Sache selbst hinein zu thun. Er hebt hervor, dass jene Thätigkeit sich nach dem Wesen des Dinges richte, indem

1) Theaet. 206 D. Phileb. 38 E.

2) Crat. 389 D f. Deuschle, Plat. Sprachphilosophie 38 f. 44 f.

die Laute die wesentliche Eigenthümlichkeit desselben gemäss seinem Begriffe ausdrücken (Crat. 389 A) oder vielmehr, da dessen wahre Erkenntniss nicht immer von vorn herein vorhanden ist, gemäss der Vorstellung, welche der Mensch sich eben von diesem Wesen macht (ebd. 400 E). Das Wort ist (unwillkürlich?) die Nachahmung dieses Wesens im Laut (432 A f.). Dass eine solche aber schon vermittelst der Wurzeln möglich ist, liegt sonach nicht an einer besondern Veranstaltung der Götter u. dgl. (425 E), sondern hat seinen Grund in den Eigenthümlichkeiten der einzelnen Laute und den damit gegebenen Aehnlichkeiten mit gewissen Verhältnissen der Dinge. So ist das *R* ein Bild der Bewegung, *L* Zeichen des Glatten und Weichen, *D* und *T*, durch welche die Zunge zusammengepresst wird, sind eben deshalb tauglich zur Nachahmung des Bildens und Stillstehens. *I* bezeichnet das Feine, Laute wie *F*, *S*, *Z* das Flüssige, Zischende u. dgl. (427 A f.). Die ursprüngliche Nothwendigkeit, welche bei diesem Thun sich geltend macht, hat jedoch in Bezug auf die Auswahl unter den Lauten einen gewissen Spielraum, daher (willkürlich oder unwillkürlich) ein und dasselbe sachliche Verhältniss nicht nur durch verschiedne Worte ausgedrückt wird (393 C f.), sondern auch aus euphonischen Rücksichten zwischen den direct nachahmenden Lauten andre sich einstellen, zu deren Beibehaltung wie überhaupt zum Verständniss des Wortes selbst nicht mehr die unbewusst wirkende Natur sondern die bewusste Uebereinkunft und das gegenseitige Verständniss beiträgt (434 D f.).

d. Schluss: Kritik der platonischen Psychologie. Ihre Fortbildung in der ältern Akademie.

Wenn es sich darum handelt, die entschiedne Wendung, welche die griechische Philosophie unter dem Einflusse der Sophistik und Sokratik im Gegensatze zu der frühern Weltbetrachtung gemacht hat, deutlich und bestimmt an einem hervorragenden Punkte zu erkennen, so braucht man sich nur die Neuheit der Grundfrage zu vergegenwärtigen, welche im Unterschiede von der ältern Speculation das platonische Denken

beherrscht. Das Begreifen der Welt als einer Entwickelung aus der Materie steht hier nicht mehr in erster Linie; es legt sich mehr wie ein schliesslich nicht zu Umgehendes an die ursprüngliche Grundlegung des Systems an, ohne aus diesen Grundlagen wirklich deducirt zu werden. Die Materie bleibt in dem platonischen Denkprocess ein unbegriffener Rest. Dasjenige, auf dessen Bestimmung es Plato vor allem ankommt, ist das Verhältniss der Seele zu einer Welt übersinnlicher Wesenheiten, nämlich der Ideen. Die Ideen sind der Grund des Seins, sowie das Ziel des Erkennens und die Normen für das Handeln, ihr Begriff untrennbar verbunden mit der Vorstellung absoluten Werthes; die Seele aber ist dasjenige wodurch dieser Weltgrund, der ursprünglich aus seiner eignen Werthigkeit heraus die Welt bedingt, als ein System von subjectiven Werthvorstellungen in Bezug auf Sein wie auf Sollen anerkannt und in einer Welt lebender und fühlender Wesen zur Geltung gebracht wird.

Der Begriff der Seele steht daher bei Plato naturgemäss weit mehr im Vordergrunde seiner Speculation als bei allen seinen Vorgängern, Anaxagoras nicht ausgenommen. Denn der *Νοῦς* des Letztern war nur nothwendiges Princip für die Weltgestaltung, nicht aber Mittelpunkt und Erklärungsgrund für das concrete Leben mit seinen Formen. Bei Plato zuerst tritt der Begriff der Seele unter den Hauptbegriffen der Speculation auf. Die Seele ist hier nicht mehr ein mehr oder weniger gleichgiltiges Ding unter Dingen, ihr inneres Leben nicht mehr lediglich ein Stück Welt wie jeder Theil der Natur. Vielmehr ist ihr Dasein wie ihr Werth bedingt durch ein hinter der Natur liegendes Reales und Werthvolles, und das Erkennen der Welt wie das Handeln in derselben ist ein Werk der Seele. Darum setzt nun das Erkennen der Welt das Wissen von der Seele voraus. Mit dieser Stellung des Seelenbegriffs erst ist die Psychologie als selbständige Disciplin begründet; ihr Inhalt beginnt, sich aus der Menge des Wissbaren als geschlossnes Ganze hervorzuheben.

Wenn wir nun trotzdem die Psychologie bei Plato noch nicht so bestimmt abgegrenzt und namentlich nicht so ein-

gehend durchgearbeitet finden, wie wir nach alledem eigentlich erwarten müssten, so liegt der Grund hierfür in einer andern Eigenthümlichkeit des platonischen Denkens. Wir befinden uns mit diesem bei allem Ernst der theoretischen Forschung doch immer noch wesentlich auf sokratischem Boden, und der dort lebendige Gegensatz gegen das rein theoretische Wissen als solches wirkt auch hier immer noch nach: auch die eingehende Theorie steht wesentlich im unmittelbaren Dienste desjenigen was dem ethischen Interesse Genüge zu leisten bestimmt ist. Diese ethische Tendenz gilt auch für Plato's psychologische Untersuchungen und hieraus erklärt sich die zweite Haupt-Eigenthümlichkeit der platonischen Psychologie. Die Seele selbst ist keine Idee, sondern den Dingen der Natur näher gerückt und in Wechselwirkung mit ihren Begriffen. Für irdische Verhältnisse aber gilt bei Plato durchgehends die Thatsache, dass nicht das ruhige theoretische Erkennen dessen was sie sind, ihm zunächst am Herzen liegt, sondern die begeisterte Verkündigung dessen was sie nach ethischen Rücksichten und Gesichtspunkten sein und werden sollen, und die sachliche Beobachtung und Betrachtung wird demgemäss bei den psychologischen Dingen leicht in das Ethische abgebogen. Dass die Seele ein Gegenstand objectiver Erkenntniss ist, und das andre, dass durch sie allein die sittliche Aufgabe des Menschen verwirklicht wird, — diese beiden Gesichtspunkte bringen sich in der Behandlung der verschiednen psychologischen Aufgaben bei Plato ziemlich ungleichmässig zur Geltung. Neben einer rein theoretischen Untersuchungsreihe, welche von der Bestimmung des Wesens der Empfindung stufenweise, unter sorgfältiger Berücksichtigung der Entstehung des Irrthums bis zu dem Wesen der höchsten Erkenntniss führt, finden wir da die Lehre von den drei Seelentheilen, deren Beschaffenheit nur nebenbei, soweit dies zu ihrer deutlichen Unterscheidung erforderlich ist, theoretisch festgestellt wird, in der Hauptsache aber sich nach den Anforderungen ausgestaltet, die für den Menschen aus der Frage nach dem Wesen der moralischen Vollkommenheit postulirt werden. Erst bei Aristoteles voll-

zieht sich daher die völlige Ausbildung der Psychologie zu einer mit eigenthümlichem Beobachtungsgebiet und selbständiger Methode ausgestatteten Wissenschaft innerhalb des Rahmens der gesammten philosophischen Disciplinen.

Von einer ausgebildeten Methode der psychologischen Forschung kann man daher bei Plato noch nicht sprechen, so wenig sich andrerseits beachtenswerthe Anfänge einer solchen bei ihm verkennen lassen. Zu letztern gehört vor allem die Thatsache, dass er (im Phädrus) die psychologische Forschung und Erfahrung als unentbehrliche wissenschaftliche Vorstufe für die Praxis der wahren Rhetorik betrachtet wissen will und zu diesem Zwecke ausdrücklich ein allgemeines, aber in dieser Allgemeinheit vollständiges und durchgreifendes Programm für jene Forschung aufstellt. Er verlangt daselbst in erster Linie eine sorgfältige Erforschung des Wesens der Seele, speciell hinsichtlich der Frage nach ihrer einheitlichen oder nach Analogie des Körperlichen zusammengesetzten Qualität; zweitens die Untersuchung des ihr eigenthümlichen Vermögens in Bezug auf Thun und Leiden; drittens endlich die (empirische) Aufstellung der verschiednen Arten von Charakteren sowie das Begreifen ihrer Unterschiede aus der Verschiedenheit des Verhältnisses der einzelnen seelischen Thätigkeiten unter einander [1]). Hierhin gehört weiter besonders sein Bestreben, über das allgemeine Wesen des Menschen Aufschlüsse aus der Betrachtung des staatlichen und socialen Gemeinschaftslebens zu gewinnen, der Versuch, die charakteristischen Züge der menschlichen Natur dort „in grösseren Buchstaben zu lesen" [2]), eine Anschauungsweise, in welcher er auch die oben angezeigte Charakterologie durchgeführt hat. Ueber Werth und Methode der Selbstbeobachtung dagegen hat sich Plato noch nicht geflissentlich zu orientiren begonnen, obwohl er sie gelegentlich gleichfalls zu benutzen versteht [3]). In der Hauptsache giebt ihm die vor aller psychologischen

---

1) Phaedr. 271 A f.; vgl. Wildauer II, 2.
2) Rep. II, Kap. 10.
3) Ebd. IV, Kap. 12 f.

Untersuchung feststehende Ideenlehre auch die Linien seines psychologischen Grundschema. Aus dem Gegensatze zwischen Ideen und Erscheinungen stammt der Unterschied von *ἐπιστήμη* und *δόξα*, zu denen dann noch als ein besondres Vermögen die speciell auf das Mathematische bezügliche *διάνοια* hinzutritt, lediglich deshalb weil laut der platonischen Dialektik die mathematischen Objecte zwischen jenen beiden Arten von Realitäten in der Mitte stehen. Von der Ideenlehre aus erhält ferner der Eros seine eigenthümliche Umdeutung in's Theoretische und die Lehre vom Begehren, wie wir gesehen haben, eine erhebliche Zurücksetzung in Bezug auf Beachtung und genauere Erforschung, wie denn überhaupt aus den angegebenen Gründen die verschiedenen Gebiete der Psychologie bei Plato noch in ziemlich ungleichmässiger Weise zur Behandlung gelangen.

Wo die psychologische Eintheilung und Bestimmung nicht direct von der dialektischen vorgeschrieben wird, dürfen wir annehmen, dass Plato mancherlei hierher gehöriges Material bei den frühern Philosophen vorfand und in selbständiger Weise verwerthete. Der Anschluss an ältere Theorien (z. B. des Empedokles) tritt namentlich in der Lehre von den Sinnesempfindungen unverkennbar hervor [1]; zu dem metaphysischen Bestand seiner Psychologie haben die Pythagoreer massgebende Gesichtspunkte geliefert; der Eros ist eine theoretische Ausgestaltung sokratischer Lebensauffassung, auch die schärfere Unterscheidung von Wissen und Meinen stammt von dieser Seite. Die Beweisführung selbst ist je nach Umständen bald ethisch, bald metaphysisch, bald empirisch, ohne dass ein bestimmtes Verhältniss in der Art der Handhabung dieser Methoden herausträte.

Die Verdienste Plato's um den Inhalt der psychologischen Lehren selbst beruhen zunächst auf der Fortentwicklung der sokratischen Tendenz im Gegensatze sowohl zu der den frühern Denkern eignen ausschliesslichen Hingabe an die Betrachtung der Aussenwelt, wie zu der sophistischen Leugnung aller positiven Erkenntniss. Indem Plato der Weltanschauung des

---

1) Martin, Etudes sur le Timée II, 283 ff.

Sokrates eine systematische Durchführung verleiht, bringt er zu nachhaltiger Anerkennung die Wahrheit, dass nicht nur in den äussern Vorgängen der Natur, sondern ebenso und vielleicht in noch höherem Maße in den innern Vorgängen der Seele eine Welt von Erkenntnissobjecten beschlossen sei, deren Erforschung auf unterschiednes Wesen und auf gesetzmässigen Zusammenhang hin von nun an der Naturbetrachtung zur Seite zu gehen habe. Er trug dazu bei nicht nur durch die schon erwähnte Stellung, welche die Seele in seiner ganzen Weltanschauung einnimmt, sondern namentlich auch durch seinen eignen geschärften Blick für die Einzelheiten und Unterschiede im Inhalte des geistigen Lebens selbst, durch genauere Unterscheidungen der dort befindlichen Vorgänge und Gliederungen, sowie durch das Streben nach möglichst genauen Definitionen der einzelnen Zustände selbst.

Was den Platonismus aber zur Epoche in der Entwicklung allgemeiner Weltanschauung gemacht hat, ist seine Leistung in Bezug auf die Herausbildung des Begriffs des Geistigen in seinem Verhältniss zu dem Ganzen des menschlichen Organismus, sowie zu der äussern Natur. Die Seele existirt nach Plato vor dem Leibe, wie auch nach Abstreifung desselben selbständig als ein immaterielles, mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundenes Wesen; sie ist als solches auch ursprünglich einfach und einheitlich, und soll ihre Einheitlichkeit als Resultat ihrer irdischen Entwickelung wieder gewinnen. Dieser Gedanke der Immaterialität des Seelischen in Verbindung mit dem andern, dass sie auf sittliches Handeln angelegt und ihr Wesen in diesem Sinne Entwicklungsfähigkeit ist, giebt der platonischen Seelenlehre ein so durchaus verschiedenes Gesicht im Vergleich mit den psychologischen Lehren der Früheren; er hebt auch zuerst den Begriff geistiger Entwickelung und damit überhaupt den Gegensatz des Geistigen zum Natürlichen schärfer und bedeutsamer heraus. Die Natur ist nun nicht mehr der Producent der Seele, sondern (als Leib) das „was die Seele braucht“ [1],

---

1) s. Carus a. a. O. 277.

nämlich, um im irdischen Dasein ihre Entwickelung und allmälige Vervollkommnung zu gewinnen. Der Leib wird angesichts dieses Zweckes von Haus aus als das Dienende gefasst, wie die Materie überhaupt der „Ursache“ d. h. der Leben besitzenden und bedingenden Idee des Guten zur Verwirklichung dienen muss [1]. Im Lichte dieser Gedankenreihe wird der Geist zum ersten Male wirklich zugleich Anfangs- und Zielpunkt menschlich-organischer Entwickelung und namentlich auch der Unsterblichkeitsgedanke aus der Stelle eines naturwüchsig anthropologischen Mythus zu der einer philosophisch durchdachten und begründeten Theorie erhoben. Von hier aus erst verbindet sich mit dem Begriff des Geistigen die Vorstellung des Werthvolleren im Gegensatz zum Natürlichen, die dann ihre theoretische Begründung noch besonders in dem Gedanken der Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen findet.

Auf die tiefgehende Nachwirkung dieses Gedankens, der im Grunde schon die pythagoreische Denkweise beherrschte, in greifbarer Schärfe aber erst von Plato herausgearbeitet wurde, sowie auf seine Bedeutung für die ethische und ästhetische Erklärung des Gegebenen braucht hier nur hingewiesen zu werden. Die bestimmtere Ausgestaltung der christlichen Weltanschauung ist nicht ohne seine wesentliche Mitwirkung vor sich gegangen; die Erneuerung der Moral durch Kant war zugleich die Wiederaufrichtung der platonischen Anschauung von dem absoluten Werth des Guten und des Geistigen gegenüber dem Eudämonismus, und alles was in der Gegenwart an Widerstreben gegen manche Consequenzen des Darwinismus, besonders in der Richtung auf Umgestaltung der Ethik, zu finden ist, fliesst in der Hauptsache aus dem Umstande, dass man die alte von Plato begründete Werthvorstellung im Inhalte des Geistigen gefährdet glaubt durch die Annahme einer blind mechanisch vorschreitenden Entwickelung der Organismen, deren erste Ursprünge in dem Dunkel absoluter Zufälligkeit liegen. So hat sich die Lebens-

---

1) *τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.* Phileb. 27A.

fähigkeit jener platonischen Auffassung vom Wesen des Geistigen bis auf den heutigen Tag als nachhaltig wirksam erwiesen.

Unmittelbar in Verbindung mit ihr und daher in der Hauptsache ebenso nachhaltig zeigt sich nun freilich ihre Kehrseite, die Hauptschwierigkeit aller nicht-materialistischen Philosophie, die in Wirklichkeit erst der kantische Kriticismus mit Erfolg in ihren Wurzeln anzugreifen begonnen hat, nämlich die dualistische Weltanschauung. Indem Plato entschieden mit der hergebrachten Anschauung bricht, wonach die Seele eine besondere Ausgestaltung des Naturprocesses ist, und indem er mit ihrer Werthigkeit zugleich ihre Selbständigkeit und Priorität vor der Materie hervorhebt, weiss er nun doch für das Nebeneinander von Seele und Leib (bezw. Materie) keine befriedigende Begründung zu schaffen, während doch die Früheren die beiden gegensätzlichen Seiten der menschlichen Natur als Ergebnisse eines und desselben Processes zu begreifen suchten. Im Timäus hat es Plato deutlich genug ausgesprochen, dass ihm die Existenz der Materie neben der Ideenwelt zwar eine zur Erklärung der Sinnendinge nothwendige Annahme, ihr Dasein aber neben jener und ihr Gegensatz zu deren Wesen dialektisch unableitbar sei; er macht auch an andrer Stelle darauf aufmerksam, dass für ihn das Bestehen dieser Schwierigkeit nicht in demselben Maße schwer wiege, wie für die rein mechanische Welterklärung, weil für ihn die Erklärung aus bedingenden Ursachen (im Sinne der causa efficiens) nicht das letzte und tiefste Begreifen der Sinnenwelt enthalte; vielmehr liege dies immer nur in dem Nachweis der dialektischen Wirksamkeit eines allgemeinen Begriffs und in jedem Falle zu allerhöchst der Idee des Guten, d. h. in der Ueberzeugung, dass es so sei, weil es zum Zwecke möglichster Vollkommenheit der Welt nun einmal so sein müsse [1]). Solche Ueberzeugungen haben ihm allem Anschein nach auch ein specielleres Eingehen auf die Forschung nach Grund und Möglichkeit der Verbindung von Leib und Seele ferne gerückt, und das Eintreten

1) Phaed. Kap. 47 f. Tim. 46 D.

des Mythus an Stelle der dialektischen Erörterung (in den Erzählungen vom Falle der Seele, von ihren Schicksalen nach dem Tode sowie in der ausgeführten Psychogonie des Timäus) hat diese Lücke einem Zeitalter, welches noch nicht durch die strengwissenschaftliche Betrachtungsweise eines Aristoteles geschult war, ohne Mühe zugedeckt. So erfahren wir über die Grundbedingung jenes Verhältnisses immer nur dieses dass der Leib für die Seele erforderlich ist zum Beginn und Fortgang ihrer sittlichen Ausbildung oder vielmehr zur Wiedererlangung ihrer ursprünglichen Vollkommenheit, die mit der fortschreitenden Bezähmung leiblicher Begehrungen Hand in Hand geht. Der Leib ist das minderwerthige Gefäss oder Gefängniss der Seele, aus dessen Banden sie sich zu befreien berufen ist; neben ihr und angesichts ihrer Fähigkeit, die Ideen zu schauen ist er das Unvollkommene gegen das Vollkommene, das Hässliche neben dem Schönen, das Schlechte neben dem Guten. Dennoch aber ist er von Haus aus das Mächtigere, dasjenige was seinen störenden Einfluss sie in sehr fühlbarer Weise empfinden lässt. Von ihm kommt die Versenkung in den Strom des Werdens und damit des Irrthums, die Erfüllung mit Leidenschaften und Begierden, Geisteskrankheiten, nicht minder die Vergessenheit des einstmaligen seligen und schauenden Daseins, von ihm namentlich auch die Vererbung geistiger Anlagen und des Charakters [1]), kurz alles was für den Einzelnen gerade die individuelle Eigenheit bedingt, kommt unter dem Einflusse des Leibes, so dass man nicht recht sieht, was denn ohne diesen noch an dem geistigen Inhalt Eigenthümliches sein könnte. Je schärfer aber von vorn herein ihr Gegensatz gefasst ist, um so unerklärlicher erscheint diese Beeinflussung und namentlich die Thatsache ihrer engen Verbindung.

Die beiden widersprechenden Gedanken, denen wir in diesem Punkte begegnen, sind freilich nur für denjenigen vorhanden, welcher die ethische Reflexion Platos zusammen mit der theoretisch-psychologischen in einem vergleichenden Blicke

1) Zeller 545.

überschaut. Plato selbst hat bei der Vertiefung in den einen von beiden jeweilen den andern aus dem Auge verloren. Es liegt also hier ein Mangel an Gleichartigkeit der Betrachtungsweise des Psychologischen zu Grunde. Auf diesem beruht denn auch weiter die eigenthümliche Inconsequenz in den Bestimmungen über die Einzelseele im Vergleich mit der Art, wie das Wesen der Weltseele aufgefasst ist. Die Zeichnung der Letzteren erfolgt unter dem Antriebe eines rein theoretisch speculativen Bedürfnisses; das platonische Denken braucht ein verbindendes und vermittelndes Glied innerhalb des Gegensatzes von Materie und Ideen, die sichtbare Welt als Ganzes sollte nicht als todte materielle Masse erscheinen, sondern als beseelter Organismus. Diese Aufgabe löste Plato durch Einführung der Weltseele als Formprincip des Universums. Für die Einzelseelen aber überwog bei ihm der Gesichtspunkt der ethischen Bildungsfähigkeit, und ihre Zeichnung ist in Folge dessen mit wesentlich andern Zügen ausgestattet. Die Gleichartigkeit beider beschränkt sich im Grunde auf das Vorhandensein gewisser gemeinsamer Bestandtheile der „Mischung". Soweit aber ihr Wesen in demjenigen zu Tage tritt, was sie thun oder leiden, zeigt ihre Beschaffenheit fast durchgehends ungleichartige, ja widersprechende Bestimmungen. Nicht nur fallen für die Weltseele alle Phasen einer Entwickelung fort, welche für die menschliche Seele wesentlich sind, also die Periode vor- und nachirdischer Existenz, sowie namentlich jede Spur ethischer Vervollkommnung und alles dasjenige was den persönlichen Charakter bedingt (womit denn auch die Annahme der drei Seelentheile überflüssig wird), sondern die Weltseele ist auch ganz offenbar vielmehr in dem alten pythagoreischen Sinne als Harmonie ihres Leibes gefasst und durchgeführt und wenn sie als solche doch zugleich substanziell und dem Leibe gegenüber selbständig gesetzt wird, so mag dies zwar für Plato ausreichend erschienen sein, um an diesem Punkte nicht unter die Schärfe seiner eigenen Kritik im Phädon zu gerathen, im letzten Grunde aber ist diese Substanz selbst wieder nur die Harmonie in den Verhältnissen einer Mischung (s. o. S. 192 f.). Jedenfalls liegt die Beschaffenheitsbestimmung

der Weltseele derjenigen welche später Aristoteles von der Seele im Verhältniss zum Leibe gab, schon viel näher als die Art und Weise wie Plato sich das gegenseitige Verhältniss von Leib und Seele im Menschen dachte.

Eine weitere Schwierigkeit bietet zu der Auffassung der menschlichen Seele die Frage nach ihrer Einheitlichkeit. Als ursprünglichen Bestand der Seele betrachtet Plato das λογιστικόν und lässt die beiden andern Theile aus dem Einflusse von Seiten des Leibes erst in zweiter Linie zu ihm sich hinzubilden. Es kommt aber nicht zur Klarheit, ob diese Umbildung ein äusserliches Hinzutreten von Neuem zu Altem oder eine theilweise Umbildung des Alten selbst, also eine Einschränkung und Veränderung der ursprünglich vorhandenen Vernunft ist [1]). Obgleich ferner der Muth und die Begierde lediglich dem irdischen Leben in der Leiblichkeit entstammen und sich nur auf letztere gründen, so laufen doch in demjenigen was über den Einfluss dieser beiden gelegentlich beigebracht wird, die irdische und die jenseitige Existenz mannigfach durch einander [2]). In jedem Falle existirt für Plato die Vereinheitlichung der getheilten Seele noch nicht als psychologisch-beweisbares Factum sondern als ethische Aufgabe. Nur was im Inhalt der Vernunft (des λογιστικόν) begründet ist, soll schliesslich in ihrem Wesen sich befinden und (im unsterblichen Dasein) zur Geltung kommen. Was freilich für das erfahrungsmässige Leben die Hauptfrage ist, nämlich worin angesichts der Vielheitlichkeit seelischer Bethätigung die Einheit der Persönlichkeit bestehe und wie sie möglich sei, wie ferner der Einfluss des Leibes so in das ursprüngliche „reine" Wesen der Seele hineinzuwirken vermöge, dass in diesem zwei andere seelische Potenzen sich entwickeln, die erst in die rechte Bahn für ihr Zusammenwirken gelenkt werden müssen, auf diese und andre Fragen nimmt Plato's Psychologie noch keine Rücksicht. Ihre Beantwortung war freilich um so weniger ein dringendes Bedürfniss, weil

1) Vgl. Rep. X, Kap. 11.

2) Zeller 542 u. m. Anm. 38.

sich bei Plato noch derjenige Begriff einer directen Auffassung entzog, welcher für die Einheitlichkeit des Seelenlebens immer als der bedeutsamste Zeuge betrachtet worden ist, nämlich der des Selbstbewusstsein. Plato spricht allerdings wiederholt von einem Erkennen und Beobachten seiner selbst, sowie von der Fähigkeit der Seele, auf sich selbst zu blicken, er kennt auch ein Wissen um das eigne Wissen und ein bewusstes Reflectiren über die gehabten Eindrücke [1]). Aber er denkt noch nicht daran, diese verschiedenen Bethätigungsweisen des Selbstbewusstseins mit einem gemeinsamen psychologischen Begriff zu umfassen, und ebensowenig daran, das Wesen des Bewusstseins in allgemeiner Bedeutung in seinem Verhältniss und Unterschiede vom Selbstbewusstsein festzustellen. Er würde sich sonst keinenfalls die Thatsache des Selbstbewusstseins zur Kennzeichnung der Selbständigkeit und Eigenartigkeit der Seele gegenüber dem Leibe und der Materie haben entgehen lassen und namentlich auch in der Lehre von der Unsterblichkeit zu ihr Stellung genommen haben. Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind bei ihm noch durch eine Anzahl andrer psychologischer Begriffe verdeckt, in deren Eigenthümlichkeit sie im Grunde selbst schon mit enthalten sind. Die Thatsache z. B., dass zu dem Gefühlsinhalt als solchem sich das Bewusstwerden desselben gesellt, erklärt Plato im Philebus (21 B) aus dem Hinzutreten von Vernunft (νοῦς), Gedächtniss, Wissen oder Meinen, überhaupt von Denken (φρόνησις) zu dem betreffenden Seelenzustand, sodass für ihn das Bewusstsein noch mit einer ganzen Anzahl von Begriffen, welche besondre Stufen des theoretischen Denkens bezeichnen, in eins fliesst. Die Selbsterkenntniss ferner hat bei Plato wie bei Sokrates ausschliesslich ethische Bedeutung; die Selbstbeobachtung aber, die er kennt und gelegentlich verwerthet, unterlässt er, auf die Voraussetzung ihrer Möglichkeit hin anzusehen. Wenn weiter im Charmides (162) geredet wird von einer Wissenschaft dessen was man weiss und was man nicht weiss, so hat dies mit dem Bewusstsein im eigentlichen Sinne noch

---

1) Vgl. Chaignet a. a. O. 221 f.

weniger zu thun; gemeint ist nur das philosophisch-kritische „Bewusstsein“ in dem Sinne wie es zuerst von Sokrates bestimmt wurde. Dies beweist schon der Ausdruck ἃ μὴ οἶδε, der, wenn man hier mit dem Begriffe des Bewusstseins Ernst machen wollte, auf den Widersinn eines bewussten Unbewussten führen würde. Am nächsten kommt Plato dem Begriffe des Bewusstseins vielleicht da wo er in der Analyse der Empfindung diejenigen äussern Eindrücke, welche durch den Leib hindurch bis zur Seele gelangen, von denjenigen unterscheidet, bei denen dies nicht der Fall ist [1]); eine Beobachtung, welche den thatsächlichen Unterschied von bewussten und unbewussten Empfindungen allerdings ausdrückt. Aber auch hier schiebt sich ihm für den Begriff des Bewusstseins der des Denkens (φρόνιμον) unter [2]). Der Begriff der selbstbewussten Persönlichkeit vollends hat bei Plato wieder nur ethische Bedeutung und kommt von da aus auf Grund der Erfahrung mehr in den Mythen zur Verwendung als in der Theorie.

Mit der scharfen Ausprägung des anthropologischen Dualismus hängt es weiter zusammen, dass bei Plato die Erscheinungen des niedern und des höhern organisch-physischen Lebens noch zu wenig unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Entwickelung zu stehen kommen. Wie nach seinem System Leib und Seele eigentlich nur auf Zeit zusammengepasst sind und von Haus aus ein eigenthümliches Wesen für sich haben, demgemäss sie sich denn auch zuletzt wieder scheiden müssen, so sind ihm auch niedere und höhere Functionen des Seelischen nicht die Producte eines aus einfachen Vorgängen zu complicirten seelischen Inhalten sich entwickelnden Lebensprocesses; vielmehr ist hier von Anfang an alles seelische Wirken in wesentlich charakteristischer Eigenthümlichkeit vorhanden und von besondern Gesetzen der Entwickelung und der Abhängigkeit unter den verschiedenen Factoren ist kaum etwas zu erblicken. Wie äusserlich stehn z. B. in der Lehre von

---

1) Phileb. 33 DE.

2) Tim. 64 B: *μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν.*

den beiden Umläufen (περιφοραί) des ταὐτὸν und des θάτερον die sinnliche- und die Verstandeserkenntniss von Anfang an ohne jede Vermittelung neben einander, jede im Grunde von der andern unabhängig und rein auf sich selbst gestellt; es erscheint auch als rein zufällig, ob ein von aussen kommender Impuls den einen oder den andern Kreis berührt. Allerdings ist sich Plato da wo er nicht metaphysich construiren sondern psychologisch beobachten will, der Nothwendigkeit, beide Arten von Erkenntniss in den Zusammenhang einer Entwicklungsreihe zu bringen, bis zu einem gewissen Grade bewusst. In diesem Sinne stellt er das Gedächtniss zwischen Empfindung und Meinung in die Mitte (s. o. S. 216), sodass durch dessen Wirksamkeit diese aus jener erst entspringt. Er bemüht sich auch zu zeigen, in welcher Eigenthümlichkeit der Wahrnehmung der Anstoss zum abstracten Denken enthalten ist (S. 222). Auch das kann hierzu angeführt werden, dass das Wissen, welches seinem eigentlichen Wesen nach Erinnerung (der Ideen) ist, schon in den elementaren seelischen Thätigkeiten, die sich an die Empfindung anschliessen, als Erinnerung im gewöhnlichen Sinne gleichsam seine elementare Vorstufe hat. Alles dieses sind aber eben nur Ansätze und Versuche, das Seelenleben unter den genetischen Gesichtspunkt zu stellen; im Grunde ist alles, Elementares wie Entwickeltes, von Haus aus in seiner ausgebildeten Eigenthümlichkeit latent aber doch fertig in der Seele enthalten, der Muth und die Vernunft so gut wie die Empfindung und das Begehrende, und das Wissen ist eine Kraft, die sich mehr bei Gelegenheit der Empfindungen zur Geltung bringt als aus ihnen sich entwickelt [1]). Am sichtbarsten ist der Gedanke einer Entwickelung des geistigen Lebens von niedern zu höhern Stufen seiner Bethätigung festzustellen in der Schilderung des Eros, aber auch hier wieder mehr als eine Stufenreihe ethischer Bethätigungen, denn als psychologischer Zusammenhang.

---

1) „Il n'y a là ni induction, ni abstraction, ni généralisation: d'un bond l'âme s'élance dans le sein de l'être, de l'imparfait qui la choque et la frappe, elle entre, ou plutôt elle rentre dans la vue claire de la perfection.“ Chaignet 415.

Unter Plato's Anhängern haben diejenigen welche speciell eine platonische Schule bildeten (die s. g. ältere Akademie) zur Weiterbildung der Psychologie nichts Erhebliches beigetragen. Eher könnte man sagen, dass seine Lehre unter ihren Händen in den Principien wie in deren besondrer Anwendung einer Verflachung und gemeinverständlichen Bearbeitung unterlag, bei der es hauptsächlich darauf ankam, den Tiefsinn des Meisters in fasslichen Formulirungen und übersichtlichen Eintheilungen schulgerecht und dadurch auch dem Verständnisse der weniger Begabten zugänglich zu machen. Diesem Zwecke diente namentlich der Anschluss an Begriffe, die von früher her für bekannt gelten durften, womit denn bereits hier ein synkretistisches Philosophiren seinen Anfang nahm, dessen breite und seichte Fluthen selbst durch die grossartige und originale Systematik eines Aristoteles doch nur vorübergehend zurückgestaut wurden. Schien doch Plato selbst durch seine Benutzung heraklitischer, eleatischer, besonders aber pythagoreischer Grundgedanken die Veranlassung dazu zu bieten. Das Wenige was uns von den speciellen Ansichten aus der ältern Akademie überliefert ist, zeigt sich zum Theil als blosse Erläuterung platonischer Ansichten; so die Meinung Krantors, wonach die Seele die (aus dem Timäus bekannte) Mischung ihrer Bestandtheile zu dem Zwecke einer allseitigen Erkenntniss der Welt nach ihren allgemeinsten Eigenthümlichkeiten (Einheit, Vielheit u. dgl.) in sich trage [1], oder der Hinweis des Xenokrates auf die Bedürfnisslosigkeit der Seele in Bezug auf Ernährung, als Beweis ihrer Unkörperlichkeit [2]. Anderes zeigt sich als Versuch, mangelnde Uebergänge und Vermittelungen in das System einzufügen, was sich namentlich auf das Verhältniss der sinnlichen und der Vernunfterkenntniss erstreckt zu haben scheint. So betont Speusippus für die sinnliche Wahrnehmung die Möglichkeit, sich vermittelst des Verstandes zu wissenschaftlicher Wahrnehmung (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) zu gestalten, worin wir wohl den Versuch zu sehen

1) Plut. de an. procr. e. Tim. 2. Vgl. o. S. 191f.

2) Nemes. nat. hom. 2, 72 Matth.

haben, der „richtigen Meinung“ (ὀρθὴ δόξα) auch eine wissenschaftliche Bedeutung zuzuerkennen [1]). Xenokrates dagegen setzte an die Stelle der platonischen Eintheilung der Erkenntnissarten die Dreiheit von Denken, Wahrnehmung und Vorstellung, die er nun aber in schwerfälliger Auffassung gelegentlicher platonischer Ausdrücke vom übersinnlichen Ort der Ideen, von der erkenntnisstheoretischen Wichtigkeit der Astronomie u. a. [2]) auf bestimmte Theile der Welt bezog, das Denken nämlich auf das was ausserhalb des Himmels ist, die Wahrnehmung auf das innerhalb desselben Befindliche, und die Vorstellung (δόξα) auf die Gegenstände am Himmel selbst; damit sollte dann weiter der Unterschied von vollkommner Wahrheit, unvollkommner Wahrheit, sowie von Wahrheit in Verbindung mit Irrthum parallel gehn [3]). Zu solchen Ausführungen kommen weiter unselbständige (synkretistische) Umbildungen einzelner platonischer Lehren. Nach Speusippus ist der letzte Grund der Welt weder das Eins noch das Gute sondern die eigenartige (ἰδιοφυὴς) Vernunft (νοῦς), die ihm zugleich wie schon dem Anaxagoras bewegende Ursache und ausserdem eine seelische, die Welt durchwaltende Kraft ist, eine Bestimmung, durch die er die platonische Weltseele wohl in nähere Beziehung zu dem letzten Grunde der Dinge zu bringen und das Ganze der Welt einheitlicher zu gestalten suchte, indem er (nach einigen Spuren) dabei zugleich wieder an die pythagoreische Lehre von der göttlichen Wirksamkeit des Centralfeuers anknüpfte [4]). Ein ähnliches Bestreben zeigt seine Ansicht, dass die Unsterblichkeit auch dem unvernünftigen Seelentheile zu Theil werde [5]). Bei Xenokrates, der sich, wie es scheint, am treusten an die Ansichten seines Meisters hielt und dieselben wohl hauptsächlich schärfer zu formuliren suchte, wird von da aus die Analogie der Stellung, welche für die Seele innerhalb der Weltbestand-

---

1) Sext. Emp. math. VII, 145.
2) Phaedr. 247 C. Rep. VII, Kp. 10 f.
3) Zeller 666.
4) Krische, Die theolog. L. 257 f.
5) Zeller 662.

theile mit dem Mathematischen innerhalb der Erkenntniss-objecte bei Plato vorhanden ist, zu der bestimmt ausgesprochnen Ansicht, die Seele sei eine Zahl, und zwar (wie die platonische Weltseele) mit der Eigenschaft der Selbstbewegung [1]). Mit Grund bemerken dazu die Commentatoren, dass diese Bestimmung der Mittelstellung der Seele zwischen den reinen Formen (der Ideen) und dem an sich ungeformten Stoff (welcher der Zahl als des Princips der Gestaltung und Begrenzung bedarf) entspreche [2]), und auch in ihrem Wesen die entgegengesetzten Grund-Fähigkeiten des Erkennens und des Bewegens hervortreten lasse [3]). Einen engern Anschluss endlich an pythagoreische Elemente zeigt die Ansicht des Herakl ides, die Seele sei ein lichtähnliches Wesen, das vom Aether herabkomme [4]), womit die Immaterialität derselben schon wieder abgeschwächt erscheint. Ueberhaupt hat man in der platonischen Schule offenbar die eigentlich bewegenden Grundgedanken Plato's gar nicht in ihrer vollen Tragweite erfasst und kommt daher nicht recht los von einer schwächlichen Vermittelung platonischer Ansichten mit früheren, besonders pythagoreischen und nicht zum wenigsten mit den uralten vorphilosophischen Anschauungen über Wesen und Schicksal der Seele. Dabei wurde dann mehr das Nebensächliche aus Plato's Meinungen herausgehoben und leicht in unverhältnissmässiger Breite und Wichtigkeit zum Nachtheil der eigentlichen Kern- und Grundlagen zur Darstellung gebracht. Man erkennt dies abgesehen von den Andeutungen, die nach dieser Seite hin in den Berichten über Xenokrates u. a. vorliegen, besonders aus dem Anhang zu Plato's Schrift von den Gesetzen, der s. g. Epinomis, deren Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls ein unmittelbarer Schüler Platos war. Man sehe nur, wie dort Philippus der Opuntier die Beseelung der Gestirne (über die Plato in seinen Vorlesungen allerdings

1) Ebd. 672.

2) Simplic. ad Ar. d. an. (1587) S. 15 ob.

3) Themist. paraphr. II, 22. 22 Speng.

4) Stob. Ecl. I, 796. 904. Tert. d. an. 9.

vielleicht noch etwas mehr gesagt haben mochte als gelegentlich im Timäus) vor der wissenschaftlich-psychologischen Betrachtung in den Vordergrund zu rücken sich beeilt, um sie in ebenso fader wie anspruchsvoller Breite weiter auszuführen [1]); wie ferner Plato's tiefsinniger Gedanke, der erste Anfang der Bewegung müsse in Selbstbewegung liegen und diese könne nur der Seele beigelegt werden, mithin sei diese das Ursprünglichste unter den Dingen, — wie dieser gleichfalls nach der astrologischen Seite hin abgebogen und zum Erweise der Ansicht benutzt wird, die Unveränderlichkeit im Laufe der Gestirne könne nur auf Beseeltheit derselben, nicht aber auf der Wirkung von Naturkräften beruhen [2]). Im weitern Fortgange derselben Betrachtung werden endlich die mythischen Elemente der platonischen Psychogonie, die der Verfasser offenbar auch in ihren Aeusserlichkeiten für baare Münze nimmt, zur Ausbildung einer Art platonischer Mythologie verwendet, zu der Lehre nämlich von einer Bildung der Seelen aus Aether, Luft und Wasser, namentlich aber zu einer ausgeführten Dämonologie, in welcher der wissenschaftliche Ernst Plato's vollständig verschwindet und wobei man schon die mystischen Nebel des Neuplatonismus und Neupythagoreismus von ferne heraufziehen sieht, die später namentlich auch die wissenschaftliche Psychologie zu verfinstern bestimmt waren.

Noch freilich war ihre Zeit nicht gekommen. Auf dem Grunde, welchen Plato gelegt hatte, erhob sich zunächst der grossartige Auf- und Ausbau der wissenschaftlichen Psychologie durch Aristoteles, also durch denjenigen seiner Schüler, welcher mit dem eindringenden dialektischen Scharfsinn zugleich den Blick für die Eigenthümlichkeit und die selbständige Bedeutung des natürlichen Werdens und der empirischen Beobachtung an die Aufgabe herzubrachte, und welcher bei der Betrachtung dieser Seite des Gegebenen mit dem ahnenden Erfliegen der Erkenntniss des höchsten Guten sowie mit der dadurch bedingten

---

1) Epin. 982f.

2) 983 C.

werthschätzenden Rangordnung der Dinge und Verhältnisse nicht die ungeduldige Eile hatte, wie der Verfasser der Republik und des Timäus. Indem Aristoteles nach der psychologischen Seite hin im Wesentlichen darauf ausging, die eigenthümlichen Bethätigungen des Seelischen innerhalb des natürlichen Werdens und auf Grund ihrer mit demselben gegebenen Entwickelung im rein theoretischen Interesse zu erfassen und zum Gegenstand einer Disciplin zu erheben, die in dem System der philosophischen Wissenschaften eine bestimmte Stelle einnahm, hat er es verstanden, nicht nur die Umrisse der Psychologie als Wissenschaft zu zeichnen, sondern auch dieselben mit einem Inhalte auszukleiden, der nicht nur dem wissenschaftlichen Bedürfniss vieler Jahrhunderte völliges Genüge leisten sollte, sondern zum Theil auch heute noch nicht veraltet ist.

Anmerkungen.

[1.] Aristoteles (de an. I, 5, 411a 8): πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Diog. L. I, 27: τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. Ueber Cicero's Ansicht (deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret) s. Krische, Forschungen 38f.; Zeller, Die Philos. d. Gr. I³, 173f.

[2.] Mit Recht unterscheidet Teichmüller (Studien z. Gesch. d. Begr. 59) hinsichtlich der mechanischen und dynamischen Auffassung des ἄπειρον bei Anaximander die Tendenz von der Ausführung. Jene war dynamisch, diese gerieth ihm wesentlich mechanisch, hauptsächlich weil die Philosophie bei ihm ausschliesslich Kosmologie ist. Vgl. Plac. phil. I, 3, 41: Λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη. Auch dies steht noch in der Mitte zwischen dynamischer und mechanischer Auffassung, sofern man dabei ebensogut an eine qualitative Unaufbrauchbarkeit als an räumliche Unbegrenztheit denken könnte. Auch Irenaeus III, 19 (das unendliche Princip seminaliter habens in semet ipso omnium genesin) spricht für jene schwankende Stellung; der Saame hat ja dynamisch das Zukünftige in sich und es wird aus ihm durch mechanische Vorgänge entwickelt.

[3.] Derjenigen Zuspitzung der heraklitischen Lehre vom Fluss der Dinge und der Einheit des Weges nach oben und unten, wonach Heraklit nicht bloss die Welt als Ganzes sondern auch jedes Einzelding als solches in Bezug auf seine Veränderlichkeit nach dem Schema „Feuer, Wasser, Erde † πρηστὴρ, — Wasser, Feuer“ s. z. s. im Ring herumjagte, kann ich mich nicht anschliessen. (Vgl. Schuster a. a. O., § 19f., 265.) Die hierher gehörigen Fragmente (frg. 20f. Byw.) leisten dieser Auffassung durchaus keinen Vorschub. Dem Princip Heraklits ist schon genügt, wenn nur für den Entwicklungsgang des Ganzen feststand, dass nach der Entfaltung des ersten grossen Meeres in die

Vielheit von Einzeldingen, wie sie die gegebene Welt bietet, sich alles dereinst wieder in ein Meer auflösen werde, um dann wieder in Weltfeuer sich umzusetzen; dass aber zum Behuf dieser Rückverwandlung in Wasser jedes sinnliche Einzelding ebenfalls erst jene Stufenfolge in vorgeschriebener Ordnung durchzumachen habe, ist nirgends bezeugt, so wenig wie die Behauptung, dass in jedem Moment des Daseins an jedem Dinge die beiden entgegengesetzten Seiten der *ὁδὸς ἄνω κάτω* nebeneinander hergehen. Aristoteles wenigstens kann letztere Anschauung nicht bei Heraklit gefunden haben. Meteor. I, 9, 2 f. (Idel.) beschreibt er den Kreislauf von Wasser — Nebel — Wolke — Nebel — Wasser unter Einwirkung der Sonnenhitze und sagt dann, offenbar im Hinblick auf Heraklit: *Καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον (τὸν κύκλον) ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος* (347 a 2). Sonach stellt er sich den Weg nach oben und unten als den Entwicklungsprocess eines Ganzen vor, dessen zweite, der ersten in der Folge der Erscheinungen entgegengesetzte Reihe erst dann anfängt, wenn jene vorüber ist.

[**4.**] Die Ueberlieferung giebt (Byw. 74. 75. 76): *Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη: Αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτατη κτλ.* (womit wohl auch das plutarchische *αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη* [Romul. 28] in Beziehung steht): *Οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Αὐγή* scheint nur ein andrer Ausdruck für *πρηστήρ* zu sein. Ist aber die Seele *πρηστήρ* und hat dieser die Möglichkeit, Wasser zu werden, also seine reine Natur zu verlieren, so liegt die Ansicht nahe: Trockner *πρηστήρ* giebt die weiseste und beste Seele: *Αὐγὴ ξηρή ψυχὴ σοφωτάτη και ἀρίστη.* Warum hier *ψυχή* als Prädicat anstössig sein soll, vermag ich nicht einzusehen, ebensowenig, dass der Satz in dieser Form nicht heraklitisch klinge (s. Schuster 140). Vgl. Clem. Alex. Paedag. II, 2. p. 184. Galen. IV, 786 K. Plut. d. es. carn. I, 6. p. 995 e. *Οὗ γῆ ξηρή* u. s. w. scheint mir daraus entstanden zu sein, dass man bei Heraklit zwar die Ansicht fand, Trockenheit der Seele sei für sie das Beste, mit dem vorangesetzten *αὐγή* aber nichts anzufangen wusste.

[**5.**] Es liegt offenbar in der Konsequenz des heraklitischen Systems, dass nicht nur der Eintritt in's Leben (Zeller I, 581) sondern auch der Tod (Schuster 191 f.) eine „Erholung" für die Seele ist; denn sie kann weder in dem einen noch in dem andern Zustande beharren und muss dem Kreislauf des Werdens in gleicher Rastlosigkeit unterliegen, wie das Feuer. Vgl. bes. Jambl. b. Stob. Ecl. I, 906. Plotin. IV, 8, 1. Es kann demnach recht wohl sowohl Numenius bei Porphyrius de antr. nymph. 10 sein *ψυχῇσι τέρψιν ὑγρῇσι γενέσθαι* (d. h. zu sterben), als auch Aeneas Gaza sein *πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν* (Zeller a. a. O.) bei Heraklit gefunden haben, denn beide Ansichten sind für ihn die Wahrheit.

[**6.**] Die Verwandtschaft mit Heraklit zeigt sich auch darin dass Empedokles das Verhältniss von Stoff und Kraft, wie er es in den vier

Elementen und den zwei bewegenden Factoren auffasst, auf den Grund einer *Ἀνάγκη* zurückbezieht (v. 410 St. 1 M.); nur dass, wo jener die Nothwendigkeit der Umwandlung als Weltgesetz hinstellt, Empedokles für dieses Gesetz einen mechanischen Apparat aufweist, der es zur Ausführung bringt. Vgl. das *τὸ πάντων νόμιμον* v. 426 (438 M.).

[**7.**] Darum dürfen wir auch die Verse 51f. (116 M.) nicht bloss (mit Zeller 609) von der Ewigkeit der Welt sondern auch von der des seelischen Daseins verstehen, welches in den Werdeprocess eintritt oder vielmehr in dem Stoffe immer schon mit dabei ist. Vgl. übrigens Plut. d. exil. 18 (von Empedokles): *οὐ γὰρ αἷμα (φησὶν) ἡμῖν οὐδὲ πνεῦμα συγκραθέν, ὦ ἄνθρωποι, ψυχῆς οὐσίαν καὶ ἀρχὴν παρέσχεν, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ σῶμα συμπέπλασται, γηγενὲς καὶ θνητόν· τῆς δὲ ψυχῆς ἀλλαχόθεν ἡκούσης δεῦρο, τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται, τῷ πρᾳοτάτῳ τῶν ὀνομάτων*, eine Stelle die jedenfalls beweist, dass man jene Ansicht recht wohl aus dem Inhalte des empedokleischen Gedichts herauslesen konnte.

[8.] Zeller (385) will sie nicht für pythagoreisch gelten lassen. Allein wenn Aristoteles (de an. I, 2, 404a 18) berichtet, einige der Pythagoreer hätten die Sonnenstäubchen in der Luft für Seelen gehalten, andre hingegen das was diese bewegt dafür angesehen, und zwar letztere, wie aus dem Folgenden hervorzugehen scheint, durch die Beobachtung veranlasst, dass jene sich auch bei völliger Windstille bewegen, so liegt darin doch wohl der Sinn, dass diese Pythagoreer jenes Bewegende nicht für ein äusserliches Mechanisches hielten, sondern die Ursache der Bewegung in das Innere der *ξύσματα* verlegten. Für Pythagoreer aber liegt dann weiter die Annahme sehr nahe, dass sie als dieses Innere und den Grund der Bewegung die Zahl betrachteten.

[**9.**] Eine ältere Annahme über das Verhältniss von Seele und Körper liegt möglicherweise zu Grunde bei Diog. L. VIII, 31: Die Bänder der Seele (d. h. das was das Leben zusammenhält) seien die Venen, Arterien und Sehnen; wenn sie aber erstarke und selbständig werde, seien ihre Bande die Gedanken (*λόγοι*) und die Werke. Die Unterscheidung von Arterien und Venen gehört allerdings der spätern Zeit an; etwas von „Bändern“ (*δεσμοί*) der Seele hatte aber schon Plato vielleicht von den Pythagoreern aufgenommen. An mehreren Stellen des Timäus (38 E, 43 A, 73 B, 81 D) spricht er wenigstens von Bändern des Lebens, welche Leib und Seele zusammenhalten und die er in das Mark verlegt.

[**10.**] In denjenigen Worten der Fragmente, in welchen Breier (a. a. O. 67f.) eine Andeutung und Ahnung von Freiheit und einen lebendigen Keim teleologischer Ideen findet, liegt weiter nichts als die Behauptung: 1) der Geist habe das Gemischte und Geschiedene sämmtlich erkannt (kein Vorauswissen); 2) er habe, „was bestimmt war zu sein (*ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι*) und was war und was jetzt ist und wie es

ist, alles geordnet", worin auch das *ἔμελλεν ἔσεσθαι* nichts weiter zu sagen braucht, als dass alles was aus der Materie gemäss ihrer Beschaffenheit werden konnte, in Folge des vom Geiste gegebenen Anstosses und seiner Einwirkung sich entwickelte. Vgl. bes. Ar. Met. I, 7, 988 B 6: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες* (Anaxagoras) *ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν.*

[**11.**] Ich behaupte gegen Breier (65) u. a., dass in den Worten *νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές κτλ. ἄπειρον* nichts andres bedeutet als in den übrigen anaxagoreischen Fragmenten, nämlich das was nach Menge und Zahl keine Grenze hat. Frg. 1: *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· — καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν· — πάντα ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχε, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα,* mit dem Zusatz: *ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστι ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ.* 2: *τόγε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.* 4: *καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος κτλ.* Hier ist von „Unbestimmtheit des Begriffs" (Breier ebd.) oder einer ambiguitas (Schorn, Anaxag. etc. fragmenta 26) keine Rede. Wenn Breier erklärt: Seine Macht ist unbegrenzt und sein Wissen ohne Schranken, so übersieht er die an derselben Stelle weiter unten folgende Bestimmung: *καὶ ἰσχύει μέγιστον,* was nicht ohne Weiteres gleich *ἄπειρον* zu setzen ist, sofern darauf folgt: *ὅσα γε ψυχὴν ἔχει — πάντων νόος κρατέει* (für die unorganische Welt gilt nämlich der mechanische Umschwung als das Wirkende); nur sein Wissen wird in der eingehenden Darstellung als ein unbeschränktes behandelt. Vgl. auch Plat. Crat. 413 C (*διὰ πάντων ἰόντα*).

[**12.**] Vgl. die Entlehnung dieser Ansicht bei Ps.-Hippocr. de diaet. I, 650 K: *ἡ μὲν ψυχὴ τὸ αὐτὸ πᾶσι τοῖσι ἐμψύχοισι, τὸ δὲ σῶμα διαφέρει ἑκάστου. ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μείζονι καὶ ἐν ἐλάσσονι* (s. daz. u. Anm. 14). Vielleicht dürfen wir auch die nächstfolgenden Worte: *οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται οὔτε διὰ φύσιν οὔτε δι' ἀνάγκην* als anaxagoreisches Eigenthum in Anspruch nehmen. Anaxagoras' Homöomerien-Lehre wird ferner vorausgesetzt, wenngleich modificirt, ebd.: *ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων ὅλα ὅλων ἔχοντα ξύγκρησιν πυρὸς καὶ ὕδατος* (S. 633 K), *τὰ μὲν ληψόμενα, τὰ δὲ δώσοντα· καὶ τὰ μὲν λαμβάνοντα πλεῖον ποιέει, τὰ δὲ διδόντα μεῖον.* Ferner: *οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν.* (634) und gleich vorher *τὰ δὲ ξεῖνα μὴ ὁμότροπα ὠθέεται ἐκ χώρης ἀλλοτρίης.* (Kap. 6 Littr.)

[**13.**] Vgl. Zeller 826, Anm. 1. Plac. phil. V, 25. Die Worte *εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν* oder, wie sie bei Galen. XIX, 340 K lauten: *εἶναι δὲ καὶ τῆς ψυχῆς θάνατον κατὰ*

χωρισμόν sagen übrigens, wie besonders die zweite Fassung zeigt, nichts darüber aus, dass der Tod nach Anaxagoras den Untergang der Seele bedeute, sondern nur dass er in dem Entweichen der Seele bestehe. Vgl. Wyttenbachs Konjectur a. a. O., S. 508.

[14.] Zeller setzt die Abfassungszeit der Schrift in die ersten Jahrzehnte des vierten, Teichmüller in das zweite Drittel des fünften Jahrhunderts. S. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II, 6f. Zur Entscheidung der Frage sind m. E. noch zwei Umstände besonders zu beachten; einmal, dass wir in dem Verfasser derselben nicht einen Philosophen sondern einen Mediciner vor uns haben, der die Meinungen jener je nach Bedürfniss und ohne tiefere Betrachtung ihres Zusammenhangs, ihrer Gegensätze und ihrer eigentlichen Tragweite für den allgemeinen und principiellen Theil seiner Arbeit verwendet, daher z. B. I, 28 die Worte *ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζονι καὶ ἐν ἐλάσσονι* den Schluss (Zellers) auf eine Reproduction des anaxagoreischen *νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων* auch dann noch gestatten würden, wenn wirklich die Incongruenz der eigentlichen Ansicht des Verfassers mit der des Anaxagoras in dem Maße vorhanden wäre, wie dies Teichmüller (28f.) zu erhärten sucht. Zweitens die Rolle, welche in dieser Schrift die Wirksamkeit des Pneuma (der inneren Luft) spielt. Ueber die verschiednen Phasen in der Entwickelung dieses Begriffs von der Bedeutung „äussere Luft“ bis zu der neutestamentlichen des Geistes wird bei Behandlung der nacharistotelischen Psychologie im Zusammenhange zu sprechen sein. An dieser Stelle mag zu der hier einschlagenden chronologischen Frage nur soviel bemerkt werden, dass die im ersten Buche der Schrift (Kap. 9f.) herrschende Auffassung des Pneuma als der durch die Athmung dem Organismus zugeführten und dort rein mechanisch zur Bildung des Fötus mitwirkenden inneren Luft mir die Annahme eines vorhippokratischen Ursprungs der Abhandlung verbietet und dieselbe der Zeit nach ziemlich nahe an Plato heranrückt. Die nach Aristoteles Platz greifende mehr dynamische und immer spiritualistischer werdende Auffassung des Pneuma liegt ihr freilich noch ganz fern.

[15.] Schuster (Heraklit 104f.) hält schon das in Kap. 6 und 7 (Littr.) Ausgeführte für eine Schilderung der fötalen Entwickelung, die doch erst Kap. 9 als zusammenhängendes und von vorn beginnendes Ganzes auftritt. Die Worte Kap. 8: *ἔπειτ᾽ ἐναμείβει ἐς τὴν μέζονα* (*ἔξω* vulg.) *χώρην, θήλεα καὶ ἄρσενα* u. ff. erklärt er so: Es scheiden sich (in Folge des Platzmangels) aus der Keimmasse männliche und weibliche Gebilde aus und treten jedes für sich in einen von der Keimmasse gesonderten Ort; welche von diesen Ausscheidungen nun in die eigentliche embryonale Entwickelung eintritt und welche nicht, das hängt von der nach pythagoreischer Zahlensymbolik gedachten Harmonie ihrer

Bestandtheile ab. Mir erscheint die Vorstellung, dass der schon bis zu einem gewissen Grade entwickelte Fötus nun erst männliche und weibliche Keime in sich ausbilde und an einem der letzteren, nach dessen Ausscheidung aus der ursprünglichen Keimmasse erst ein neues eigentliches Fötalleben sich entwickele, für unsern Physiologen zu gekünstelt. Einfacher und durchsichtiger gestaltet sich der Zusammenhang der ganzen Stelle bei der Annahme, dass man es in Kap. 8 mit der Beschreibung des Wesens der Zeugung und Empfängniss zu thun hat, nachdem im Vorhergehenden nur von der allgemeinen Art des Wachsthums von Körper und Seele gesprochen ist. Unter dieser Voraussetzung ergiebt sich der Sinn des Ganzen so wie er im Texte ausgeführt ist. Dann sind auch die Worte am Schlusse des Kapitels: *διότι οὐ γινώσκουσιν ὅτι ποιέουσιν* nicht mehr, wie Schuster meint, ein störendes Einschiebsel; es liegt in ihnen der Gedanke: von den Entwicklungsvorgängen nach der Zeugung selbst (ob und wie der Keim zur Entfaltung kommen wird u. dgl.) wissen sie (die Zeugenden) nichts.

[**16.**] Die Ausdrucksweise des Empedokles scheint es zweifelhaft gelassen zu haben, ob er sich unter dem Hindurchgehen des Feuers im Auge durch die umgebenden Elemente ein Ausstrahlen desselben auf die Gegenstände, somit gleichsam ein Erhellen derselben oder nur ein Hindurchgehen desselben durch die den innersten Raum des Auges einschliessenden Theile dieses Organes selbst gedacht habe. Wenigstens legt ihm Aristoteles (de sens. 438 a 4) betreffs dieses Punktes eine Mehrdeutigkeit der Darstellung zur Last. Im ersteren Falle wäre indess die Annahme von herantretenden Ausflüssen der Dinge im Grunde überflüssig, wenn man nicht annehmen will, dass eben diese es seien, welche das heraustretende Feuer erleuchte, oder dass im Zusammenstoss derselben mit den austretenden Strahlen des Feuers und Wassers (wie Zeller will) die Wahrnehmung sich erzeugt habe. Von beiden Ansichten aber ist keine Spur in den Berichten zu finden. Das Fragment bei Ar. de sens. a. a. O. sagt nicht mehr als was oben herausgelesen ist; die Stelle bei Joan. Damasc. (Stob. Floril. IV, 173 Mein.) aber: *Ἐμπ. καὶ πρὸς τὸ διὰ τῶν ἀκτίνων καὶ πρὸς τὸ διὰ τῶν εἰδώλων ἐκδοχὰς παρέχεται* ist nur eine Wiederholung dessen was Aristoteles a. a. O. zu dem Empedokleischen Fragment sagt: *ὅτε μὲν οὖν οὕτως ὁρᾶν φησιν, ὅτε δὲ ταῖς ἀποῤῥοίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων*. Von den drei verwandten Auffassungen, welche Arist. de sens. 2 (438 a 25 f.) aufführt, passt die erste (*τὸ ἐξιόντι τινὶ τὴν ὄψιν ὁρᾶν καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων*) nicht auf Empedokles, der höchstens eine Erhellung der unmittelbaren Umgebung und der in derselben befindlichen *ἀπόῤῥοιαι* gelehrt haben könnte und auf die Frage, wie wir Entfernungen unterscheiden, noch nicht eingetreten ist; die zweite (*μέχρι τινὸς ἐξιοῦσαν συμφύεσθαι*) ist die platonische (vgl. ebd. 29: *τότε γὰρ συμφύεσθαι τί ἐστι φωτὶ πρὸς φῶς*: mit Plat. Tim. 45 C); die dritte, die auf Empedokles am besten passt, cha-

rakterisirt sich nun eben durch die Worte τὸ ἐν ἀρχῇ συμφύεσθαι τοῦ ὄμματος als ein Zusammentreffen der ἀπόρροιαι mit dem innern Feuer an der Oberfläche des Auges selbst, also doch wohl vermittelst der Poren, deren Annahme seitens des Empedokles auch die Einwendung: ἡ γὰρ μῆνιγξ μεταξύ ἐστιν (62) gegenstandslos macht; vgl. Philippson, ὕλη ἀνθρωπίνη 179.

[17.] Theophr. de sens. 50: Man sieht um so besser, je mehr die äussere Haut des Auges fein und dicht, das Innere aber schwammig (σομφά) und frei von dichten und festen Bestandtheilen u. s. w. ist. Feste Beschaffenheit des Auges würde die Abspiegelung ausschliessen, „das Feuchte aber durchdringt es" (τὸ δ' ὑγρὸν διιέναι). Dass Demokrit nicht den Gegenstand unmittelbar sondern sein Bild sich im Auge spiegeln lässt, kann man vielleicht auf die Berücksichtigung des Umstandes zurückführen, dass die Bilder der Gegenstände im Auge verkleinert erscheinen; wozu aber nun das weitere Mittelglied des Abdrucks (jener Bilder) in der Luft dienen sollte, wenn nun von da aus es doch schliesslich bei der unvermittelten Abspiegelung sein Bewenden gehabt hätte, ist nicht recht einzusehen. Auch das Urtheil des Aristoteles, Demokrit führe im Grunde die Wahrnehmungen aller Sinne auf das Getast (also auf Berührung zwischen Subject und Object) zurück, würde ohne diese Auffassung gerade für einen der höchsten Sinne nicht zutreffen. In jedem Falle ist für Demokrit die Luft das übertragende Medium, ohne welches auch die Abspiegelung nicht möglich wäre.

[18.] S. Lassalle, Die Phil. Heraklits II, 362 f. und Schuster 318 f. (gegen Zeller 588, 2) und Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft I, 655 f.). Aus den Fragmenten selbst vgl. bes. fr. 2 Byw.: — πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει, wo durch die Ansicht von der Sprache als Erkenntnissmittel die Worte ἐπέων καὶ ἔργων erst in ein sinnvolles Licht treten und auch das διαιρέων κατὰ φύσιν ein solches gewinnt, das ohnehin viel besser zu ἐπέων als zu ἔργων passt. Heraklit meint eben, dass Etymologisiren (ἔπη διαιρεῖν) und Zergliedern d. h. Erörtern des sachlichen Verhältnisses bei ihm Hand in Hand geht. Dazu stimmt dann nicht nur die wiederholte Verwendung von οὔνομα zur Bezeichnung der Sache (fr. 60. 65, wo auch λέγεσθαι zu beachten ist, 66), sondern auch seine in den Fragmenten selbst hinlänglich hervortretende Neigung zur Hervorhebung etymologischer Bedeutsamkeiten (ξυνὸν ξὺν νόῳ fr. 91. παῖς παίζων ebd. 79. βιός-βίος 66), sowie die Mannigfaltigkeit von Namen für das Gesetz des Weltprocesses, die an diesem Punkte geflissentlich gehäuft ist. Jedes Wort drückt das Wesen desselben nach einer neuen Seite hin aus (vgl. Schuster 182 f.), und wenn irgendwo, so geht hier dem Heraklit die Erkenntniss des Wesens durch die Namen der Dinge.

[**18a.**] v. 2 (36 M.) f. 81 (82), bes. aber 19 (53) f.:

ἀλλ᾽ ἄγε ἄθρει παμπαλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν᾽ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ᾽ ἀκουὴν
μήτ᾽ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅπῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ᾽ ᾗ δῆλον ἕκαστον.

Mit Recht sagt dazu Peipers (Untersuchungen etc. 28): „Hier zeigt der Gegensatz des *παμπαλάμῃ* zu den einzelnen Arten der Wahrnehmung, von denen keine vor der andern bevorzugt werden solle, dass das Schauen mit allen Fassungskräften und das *νοεῖν* dasselbe bedeutet.“ Nur thut man bei dieser Auffassung jedenfalls besser, *τῶν ἄλλων* mit *γυίων* zu einem Ausdrucke zusammenzufassen. Auch die übrigen Sinnesorgane besitzen Glaubwürdigkeit, sofern sie nämlich *πόροι* für das Erkennen sind, und es kommt nur darauf an, jedes Object in derjenigen Art und Weise aufzufassen, in der es sich wesentlich zu erkennen giebt, also auf Grundlage der ihm specifisch adäquaten Wahrnehmung, weil nur eine solche das entsprechende Material für die Denkthätigkeit abzugeben vermag. Vgl. Hollenberg, Empedoclea, S. 23f., der mit Recht das *πόρος νοῆσαι* d. h. die Sinnesthätigkeit als Weg (Mittel) zum Erkennen, wenn auch noch nicht als dieses selbst betont wissen will. Uebrigens zeigt diese ganze Partie der empedokleischen Lehre namentlich auch in den Ausdrücken (vgl. was Peipers 29 über den Ausdruck *λόγος* sagt) eine unverkennbare Beeinflussung von Seiten Heraklits.

[**19.**] Sext. Emp. Math. VII, 135f. Wenn Heimsöth (Democriti de anima doctr. 45) und Ten Brink (Philologus XXIX, 614) Recht haben, in dem Fragment bei Sextus 139 für *ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης* zu lesen *ἀποκεκρυμμένη διὰ ταύτης*, so hätte Demokrit die sinnliche Wahrnehmung, sofern es dabei sein Bewenden hat, sogar für ein Hinderniss der Verstandeserkenntniss gehalten. Dies wird noch wahrscheinlicher durch Cic. Tusc. V, 39.

[**20.**] In diesem Sinne scheint es zu verstehen, wenn Aristot. (de gen. et corr. I, 2, 315b 9f. de an. I, 2. Met. IV, 5; vgl. Theophr. d. sens. 71) dem Demokrit die Ansicht zuschreibt, das Erscheinende sei das Wahre. Nur sollte eben von der subjectiven Wahrheit, die sich nothwendig aus der Wechselwirkung zwischen der Beschaffenheit des Subjects und der des Dinges ergab, auf die objective des letzteren geschlossen werden. Vgl. Ar. de gen. a. a. O. *ἐπεὶ δ᾽ ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ και ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.*

[**21.**] S. Zeller 742f. Theophr. de sens. 58 weiss von jener Identificirung bei Demokrit nichts und bemerkt nur mit einem *τοσοῦτον εἴρηκεν*, dass dieser das Denken auf eine Mischung des Körperlichen zurückführe. Auch zeigt der Wortlaut von Ar. de an. III, 3, 427a 21f., dass letzterer die betr. Ansicht dem Demokrit von seinem Standpunkt

aus aufbürdet (*πάντες γὰρ οὗτοι* u. s. w.). Auch weiss er sich zum Beleg für diese Ansicht nur auf das von Demokrit gebrauchte Beispiel vom *ἀλλοφρονεῖν* (S. 129) des Hektor zu berufen, nicht aber auf eine dahingehende demokritische Meinungsäusserung. Endlich der Umstand, dass er a. a. O. dieselbe Ansicht in derselben Formulirung dem Demokrit mit einer Anzahl andrer Philosophen gemeinsam als aus ihrem Princip sich ergebend vorrückt.

[**22.**] Sext. Emp. Math. VII, 140: *περὶ παντὸς γάρ, φησὶν ὁ Πλάτων, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ ὅτου ἔστιν ἡ ζήτησις* (in Betreff des Textes s. Ten Brink im Philol. XXIX, 618; Plat. Phaedr. 237 B); vgl. Ar. de part. an. I, 1, 640 b 29 f. Nach dieser Richtung hin liegt auch das Fragment *ἄνθρωπος γάρ εἷς ἐστι καὶ ἄνθρωποι πάντες.* Galen. XIX, 449 K. Dass Demokrit die Definition im logischen Sinne wenigstens „berührt" habe, deutet Aristoteles mehrfach an. S. Bonitz z. Metaph. 537.

[**23.**] Der Beweis hierfür liegt in den Worten, die Sextus a. a. O. voranstellt (*ὅτι ἀναιρεῖ — — καὶ τὸ κενόν*). So auch 136: *ἐν δὲ τοῖς κρατυντηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων;* das Folgende soll dem zum Belege dienen, also die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung beweisen, und es folgen nun eben die skeptischen Fragmente: *ἡμεῖς τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν κτλ.* und *ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν,* worin schon *ἐτεῇ οὐ συνίεμεν* anzeigt, dass hier von derjenigen Art der Erkenntniss die Rede ist, welche im Gegensatz zum wahren Wissen, also *νόμῳ* stattfindet d. h. der sinnlichen, was auch von den folgenden Fragmenten gilt, besonders für die Worte *ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις,* worin die *ἐπιρ. δόξις* nicht (mit Passow s. v.) als eine im Volke herrschende Meinung, sondern als eine auf äussern (herzufliessenden) Eindrücken beruhende Ansicht aufzufassen sein dürfte, die nun eben erst der Ergänzung durch das Erkennen des *ἐτεῇ ὄν* bedarf. Dass auch Sextus nichts andres bei Demokrit gelesen hat, zeigen ausserdem die Worte 137 a. E.: *καὶ δὴ ἐν μὲν τούτοις πᾶσαν σχεδὸν κινεῖ κατάληψιν, εἰ καὶ μόνων ἐξαιρέτως καθάπτεται τῶν αἰσθήσεων.* Alle jene Aeusserungen scheinen daher in solchen Ausführungen seiner Schriften gestanden zu haben, welche die Nothwendigkeit begründen sollten, von der Wahrnehmung zur Verstandeserkenntniss weiterzugehn. Etwas Andres braucht man nun aber auch nicht in der Aeusserung zu finden, die dem Demokrit bei Ar. Met. III, 5, 1009 b 11 beigelegt wird: *ἢ οὐδὲν γ' εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον,* zumal auch der Zusammenhang, in dem Aristoteles ihn diess sagen lässt, derselbe ist, wie bei Sextus, nämlich im Anschluss an eine Erörterung über die Relativität der Empfindung. Vgl. auch Diog. L. IX, 108: *Δημόκριτος δὲ μηδὲν εἰδέναι τῶν φαινομένων, τὰ δὲ μὴ εἶναι,*

die schon Longolius richtig so erklärte: Democritus nihil se nosse ait eorum quae adpareant, quaedam vero ex his ne esse quidem. S. Philol. XXIX, 616. Endlich Sext. Math. VIII, 6: *οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ᾽ ὁ μὲν Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητὸν κτλ.*

[24.] Mit M. Wohlrab (Jahrbücher für klassische Philologie 1868, 27 f.) halte ich dafür, dass in der Stelle Plat. Theaet. 156 D (*ὅσον μὲν οὖν βραδὺ* u. s. w. bis *θᾶττω ἐστίν*) die von Cornarius eingeschobenen Worte (*βραδύτερά ἐστιν* bis *οὕτω δή*) das Verständniss der vorgetragenen Theorie nicht nur nicht herstellen sondern den Gedankenzusammenhang geradezu in falsche Richtung bringen. Wohlrab zeigt, dass nicht nur der handschriftliche Text einen guten Sinn giebt, sondern dass auch die Unterscheidung, die man durch jene Ergänzung in die Theorie hineinträgt, zwischen denjenigen Sinnesorganen nämlich, die wie etwa die Zunge langsamer und nur bei unmittelbarer Nähe ihres Objectes wirken, und jenen die wie das Auge schneller und mehr in die Ferne sich bethätigen, lediglich auf der Phantasie des Scholiasten beruht. Sie hat in der That für alles Folgende nicht die mindeste Bedeutung. Wie sich der Sinn der Stelle und mit ihm die ganze protagoreische Theorie unter Abweisung des Einschiebsels gestaltet, zeigt unsre Darstellung derselben. Erst so kommen wir gründlich los von der Inconsequenz, den Sophisten als extremsten Vertreter der Bewegungstheorie hinzustellen und ihn trotzdem noch Dinge in dem Sinne von Substanzen annehmen zu lassen, von denen dann die Bewegung selbst noch begrifflich und thatsächlich zu unterscheiden wäre; Dinge als Substrate der Bewegung giebt es für Protagoras nicht sondern nur Dinge (Erscheinungen) als besondre Arten der Bewegung; alles ohne Ausnahme ist bei ihm in Bewegung aufgelöst (vgl. Frei, Quaest. Protag. 79). Die Beweise dafür sind in Plato's Darstellung selbst zahlreich genug. 155 E werden als Gegensatz zu den Materialisten, die „nichts Unsichtbares“ gelten lassen, diejenigen aufgeführt, deren Princip ist *ὅτι τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη κτλ.*, womit eben die Ansichten eines Kratylus und Protagoras gemeint sind, von denen ja, wie wir wissen, dem ersteren selbst der heraklitische Satz, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne, noch viel zu viel substanzielles Sein vorauszusetzen schien. Wie nun Kratylus das heraklitische Princip auf die Spitze trieb, so allem Anschein nach Protagoras das des Kratylus. Theaet. 156 E: *αὐτὸ μὲν καθ᾽ αὑτὸ μηδὲν εἶναι;* 157 A: alles wird aus entgegengesetzten Bewegungen. *ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι ὥς φασιν οὐκ εἶναι παγίως.* Ebd. *οὐδὲν εἶναι ἓν* (nicht etwa bloss *ποιόν*) *αὐτὸ καθ᾽ αὑτό.* Nichts in der ganzen Darstellung deutet darauf hin, dass diese Aeusserungen sich nur auf die Qualitäten im Unterschiede von den Sub-

stanzen beziehen sollten. Endlich 157 B: *δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωποι τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷον τε καὶ εἶδος.* Hier ist nicht, wie Schanz meint (Beiträge zur vorsokrat. Phil. 76) von allgemeinen Begriffen die Rede; (*εἶδος*, wenn die Lesart richtig ist, — s. Schanz a. a. O. — bedeutet hier wie so oft bei Plato die sichtbare Gestalt), sondern wie das *ἕκαστον* zeigt, von Einzeldingen (was auch Schleiermacher z. d. St. gesehen hat) und von diesen eben gilt, dass sie ein *ἄθροισμα* von Einzelbewegungen sind. (Vgl. den Bericht bei Ammon. Herm. *εἰς τὰς δέκα κατηγ.* 51 ed. Ald. *Ἔλεγε δὲ οὗτος ὅτι οὐδὲν τῶν πραγμάτων ὡρισμένην ἔχει φύσιν*, wo *φύσις* auch schwerlich bloss Qualität bedeutet.) Dass die aus dem Gegenstoss von *ποιοῦν* und *πάσχον* sich ergebenden beiden Momente der Empfindung von jenen veranlassenden Bewegungen sich dadurch unterscheiden, dass sie *φερόμενα* sind (d. h. nicht wie jene langsame und *ἐν τῷ αὐτῷ*), hebt Plato bei den weiterhin angeführten Beispielen immer ausdrücklich hervor; vgl. 159 DE; Wohlrab 29. Wenn übrigens der letztere (ebd.) diesen Unterschied der langsamen und schnellen Bewegung für identisch hält mit dem 181 C aufgestellten zwischen *ἀλλοίωσις* und *περιφορά*, so ist dies wenigstens nicht als ein Stück der protagoreischen Theorie anzunehmen, denn diese neue Unterscheidung giebt Plato als seine eigne Ansicht.

[**25.**] Tim. 30 D. Es scheint nicht, dass (mit Susemihl z. d. St.) hier erst noch an eine besondre Idee des *ζῷον* als eine der obersten Inhärenzen der Idee des Guten gedacht werden müsse. Denn da die Ideen als lebende Wesen gefasst werden, so ist dasjenige *ζῷον*, dem sie alle inhäriren, eben kein anderes als die höchste und umfassende Idee, die des Guten.

[**26.**] Vgl. Chalcid. in Tim. Kp. 226. Zu dem alten Streite (s. Aristot. de cael. I, 10, 279 bf.), ob Plato im Timäus die Entstehung der Welt ernstlich als einen zeitlichen Process aufgefasst habe oder ob diese Ausführung nur eine „Form der Darstellung“ sei, geben Plato's eigne Fingerzeige doch wohl entscheidende Anhaltspunkte für die letztere Ansicht. Vgl. Tim. 29 B. 34 C. Hält man für die Auffassung dieser ganzen Partie des Timäus den Gesichtspunkt fest, dass alles dasjenige zu dem mythischen Hilfsapparate zu rechnen ist, wobei concrete Verhältnisse der Welt, die erst nach deren Schöpfung vorhanden gewesen sein können, schon vor vollendeter Schöpfung mit in Scene gesetzt werden, so gehört zu diesem nicht bloss das *λογισάμενος* (30 B), *ξυνέστησε* (32 B), *ἔξωθεν* (ebd. C), *περιεκάλυψε* (34 B), *ξυνέστησεν ἐν μέσῳ* (35 A), die *πειθώ* und *ἀνάγκη* (48 A) u. a., sondern auch die „secundäre Materie“ mit den Eigenschaften der Sichtbarkeit und Bewegung (30 A), sowie die Reihenfolge *νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι καθίστας* (30 B), ferner das *πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο* und das *προσήρμοττεν* (36 A), sowie *πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις ἐγεγένητο* (ebd. D). Ausserdem

wird 69 B die ganze Schöpfungsgeschichte bei Gelegenheit ihrer Recapitulation als Mythus bezeichnet und gleich darauf unter dem Inhalt dieses Mythus ausdrücklich auch die Bildung der Weltseele (denn diese liegt ausgedrückt in den Worten *ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν* sowie in *πᾶν τόδε ξυνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ κτλ.*) als genetischer Process aufgeführt. Für die entgegengesetzte Ansicht scheint am meisten 28 B zu sprechen, wo die Alternative, ob die Welt *ἦν ἀεὶ* oder *γέγονεν* zu Gunsten des letzteren entschieden wird. Allein die zu beiden Gliedern derselben hinzugesetzten Definitionen beweisen, dass auch hier von einem zeitlichen Werden nicht die Rede ist. *ἦν ἀεὶ* wird erklärt durch *γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν*, *γέγονεν* aber durch *ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος*. Es handelt sich hiernach nur um die Frage, ob die sichtbare Welt als durch ein anderes Princip (*ἀρχή*) bedingt anzusehen sei oder nicht, und diese wird natürlich im bejahenden Sinne beantwortet. Nach alledem ist nun auch die Darstellung des Phädrus 245 C von der *ἀγένητος ψυχή* nicht etwa als eine frühere und abweichende Ansicht dieses Dialogs im Verhältniss zu dem späteren Timäus sondern als ein Beleg mehr für die hier vertretene Erklärung des letzteren aufzufassen. Plato fand sich aus Gründen der Verständlichkeit (zum Zwecke des *εἰς πάντας λέγειν* 28 C) veranlasst, die Thatsache, dass sich in der von Ewigkeit her bestehenden Organisation des Universums bestimmte Factoren unterscheiden lassen, die sich zu einander wie Bedingendes und Bedingtes verhalten, mythisch in der Form einer zeitlich successiv vor sich gehenden Mischung der Weltbestandtheile auszudrücken. Dass er aber in Wahrheit das Ganze als einen von Ewigkeit her unauflöslichen Zusammenhang ansieht, kennzeichnet er (41 A f.) durch das was er den obersten Gott aussprechen lässt: dass es ein frevelhaftes Beginnen sein würde, das Ganze wieder aufzulösen, weil es seiner Natur nach zusammengefügt sei. Sein Wille giebt ihm Bestand; das heisst doch wohl im Sinne des Systems: Mit der Existenz der Idee des Guten ist auch die Organisation der Welt als eines Zusammengefügten gegeben, d. h. sie besteht als „Mischung" von Elementen von Ewigkeit her, ist aber ihrer Eigenthümlichkeit nach durch jenen obersten Grund bedingt. Mit der entgegengesetzten Annahme aber würde man in Gottes und der Welt ursprüngliches Wesen die Zeit hineintragen, die er doch nach dem Timäus erst später schafft, und ausserdem in die oberste Idee statt der Stetigkeit Veränderlichkeit bringen. Die Worte 31 A *ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων* können nach alledem nur bedeuten: das Beste unter dem Bedingten. Keinen Einwand hiergegen würde die Behauptung bilden, dass unter dieser Auffassung auch den Ideen in Plato's Sinne ein Werden zuzuschreiben sei, sofern diese selbst wieder durch die Wirksamkeit der Idee des Guten erst in ihrem Dasein und Inhalt bedingt sind. Denn in gewissem Sinne ist diese Annahme allerdings richtig. Derjenige Be-

griff des Werdens, welchen wir von der Erscheinungswelt abnehmen, wird freilich ausdrücklich bei Plato von dem Wesen der Ideen ausgeschlossen; ein Bedingtsein derselben durch verschiedene Factoren aber (Idee des Guten, *ἄπειρον, πέρας*) d. h. eine *σύμμιξις* auch der Ideen und ein „ewiges Gewordensein" derselben hat er in der That angenommen. S. Susemihl, D. genet. Entw. I, 348f. Peipers 589.

[27.] „Plato lässt die gesammte Weltseele in sieben Theile eintheilen, die sich zu einander verhalten wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, indem er auf die Einheit die Zwei und Drei, und auf diese erst ihre Quadrate, dann ihre Kubikzahlen folgen lässt. Diese beiden Zahlenreihen, die nach dem Verhältniss von 1 : 2, und die nach dem Verhältniss von 1 : 3 fortschreitende (die *διπλάσια* und die *τριπλάσια διαστήματα*), werden dann weiter in der Art ergänzt, dass zwischen jede zwei Glieder derselben zwei mittlere Proportionalzahlen eingeschoben werden, eine arithmetische und eine harmonische, d. h. eine solche, welche um gleichviel grösser als das kleinere und kleiner als das grössere Glied ist, und eine solche, deren Ueberschuss über das kleinere Glied und ihr Abmangel in Vergleich mit dem grösseren denselben Bruchtheil, dort des kleineren, hier des grösseren bildet." Zeller II^2, 496f. Die Einzelheiten der Zahlenverhältnisse s. ebd. und bei Boeckh, Kl. Schriften III, 109ff.

[28.] Phaed. Kap. 41f. Der Hauptgrund ist: Da Tugend und ihr Gegentheil selbst als Harmonie bzw. Disharmonie der Seele anzusehen sind, so kämen wir auf den widersprechenden Begriff einer Harmonie (bezw. Disharmonie) der Harmonie; ja Schlechtigkeit der Seele könnte überhaupt nicht vorkommen, da eine Harmonie ihrem Wesen nach nichts Disharmonisches in sich enthalten kann. Ausserdem wäre die Seele als Harmonie des Körpers nicht im Stande, sich den aus diesem stammenden Begehrungen gelegentlich zu widersetzen.

[29.] Tim. 35A. Bezeichnen wir (schematisch) das Princip der Einheitlichkeit, wie es in der Welt der Ideen auftritt, mit A, das der Vielheitlichkeit (*ἑτερότης*) in demselben Gebiete mit M, die aus beiden „gemischte" Natur der Ideen mit N und das Mischungsverhältniss durch $+$, so ist $N = A + M$. Bezeichnen wir ebenso das einheitliche Princip in der Modification, in der es für das Gebiet der Sinnendinge existirt, analog den Obigen mit a, den materiellen Factor mit m, das Resultat der Mischung mit n, so ist $n = a + m$. Für die Seelensubstanz gelangen nun nach der Darstellung im Timäus diese beiden bereits zusammengesetzten Factoren zur Mischung und wir haben, wenn wir die Seelensubstanz mit S bezeichnen: $N + n = S$, worin N die *ἀμέριστος κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία*, n die *περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή* darstellt. An eine Mischung des göttlichen *νοῦς* mit der „secundären Materie" des Chaos (Tim. 30A) zu denken, wie Martin (Etudes I, 356f.) thut, ist wegen des entschieden mythischen Charakters dieses zweiten Factors illusorisch. Aber auch wenn man an Stelle desselben die plato-

nische Materie im eigentlichen Sinne (also den Raum) setzen wollte, wäre zu erwägen, dass das platonische System seiner ganzen Architektonik nach doch recht geflissentlich darauf angelegt erscheint, eine directe Mischung jener beiden äussersten Extreme des Gegensatzes von Einheitlichkeit und Vielheitlichkeit zu vermeiden. Für Gott selbst kann schon deswegen keine „Mischung" mit der Materie der Sinnenwelt stattfinden, weil letztere auch der Ursprung des Bösen ist (s. m. Untersuchungen z. Phil. d. Gr. 134). Die Zwischenglieder zwischen beiden, nämlich Ideen, Mathematisches und Sinnendinge, haben danach wohl einen ähnlichen Zweck, wie später die Emanationsstufen der Neuplatoniker, nämlich das Höchste und das Niedrigste in der Welt nicht unvermittelt in Wechselwirkung zu bringen. — Auch Ueberwegs Ansicht (a. a. O., 75) kann ich nicht beistimmen, nämlich dass Plato als Elemente der Weltseele das *ἕν* und *ἄπειρον* im mathematischen Sinne angesehen habe. Die ganze Gattung des Mathematischen ist der Weltseele analog und hat wie diese ihre Stellung zwischen Ideen und Sinnendingen. Nehmen wir dazu, dass auch die auf das Mathematische gehende Erkenntnissthätigkeit (*διάνοια*) zwischen dem Wissen der Ideen (*ἐπιστήμη*) und der sinnlichen Erkenntniss (*δόξα*) in der Mitte steht, so erhalten wir für die Gliederung des Systems folgenden Parallelismus:

	A	B	C	D
a	*ἐπιστήμη*	Ideen	*ἕν*	Gott
b	*διάνοια*	Mathem. Obj.	*πέρας*	Weltseele
c	*δόξα*	Sinnendinge	*ἄπειρον*	Raum.

Jede der drei Verticalreihen BCD giebt s. z. s. einen andern Durchschnitt der Wirklichkeit mit ihren drei Stockwerken. Die Reihe A giebt die entsprechenden Erkenntnissorgane dazu. B, C und D unterscheiden sich wieder dadurch von einander, dass B die Totalansicht auf Grundlage der logisch-dialektischen, C auf der der mathematischen, D endlich der physikalischen Welt- und Naturanschauung giebt. Daraus aber folgt eben, dass man die Ausdrücke für die correspondirenden Factoren nicht willkürlich auf eine andre übertragen darf und deswegen lässt es sich Plato angelegen sein, für die Bestandtheile der Weltseele wieder specifisch eigenthümliche Ausdrücke zu finden, solche nämlich, die geeignet sind, ihren Charakter als physische Substanz mehr in's Licht zu stellen und sie dadurch von den eigentlich mathematischen Objecten trotz aller Verwandtschaft doch wieder zu unterscheiden.

[**30.**] Zu beachten ist, dass Plato das *ἀμέριστον* und *μεριστόν* als *οὐσίαι*, das *ταὐτόν* und *θάτερον* aber nicht ebenso (wie Ueberweg meint a. a. O. 44) sondern als *φύσεις* bezeichnet (Tim. 35 A), ein Ausdruck der mehr die subjective Seite dieser Bestandtheile (als Erkenntnissorgane) hervorhebt, während *οὐσία* mehr die objective Beschaffenheit der Seele wiedergiebt, in der sie selbst Gegenstand der Erkenntniss ist. Vgl. Wohlrab, Quid Plato de anim. mund. elem. doc. (Dresd. 1872) 15 f.

[31.] In diesem Sinne möchte auch Zellers Beobachtung über den Unterschied des ἀμέριστον und μέριστον einerseits von dem ταὐτόν und θάτερον andrerseits zu verwerthen sein. Zeller weist mit Recht darauf hin, dass beide Begriffspaare eine verschiedene Bedeutung haben, da das ταὐτόν und θάτερον beide für das Sinnliche wie für das Ideelle zur Auffassung kommen müssen (a. a. O. 491, Anm.; vgl. Tim. 37AB). Doch geht meiner Ansicht nach aus dem Umstande, dass Plato weiterhin (p. 37) nur die Bestandtheile des ταὐτόν und θάτερον zum Zwecke der Erkenntnissfähigkeit der Seele verwerthet, sowie aus der specifisch verschiedenen Art, wie jedes der beiden Paare in der Mischung verbraucht wird, deutlich hervor, dass Plato die Stellung von Realprincipien wesentlich und ausschliesslich dem erstern, die von Erkenntnissprincipien hingegen nicht, wie Zeller annimmt, beiden, sondern ebenso ausschliesslich dem letztern zuerkennt.

[32.] Die Gründe dieser Vertheilung hat Boeckh gesehen (a. a. O. 27f.). „Die Vernunft ist das Rationale; gegen ihre Erkenntniss ist das Andere insgesammt incommensurabel und irrational. Die Diagonale nun ist nicht nur schief, also schlechter, sondern sie ist gegen die Seiten auch irrational — das Rechte und in der Bewegung die Bewegung rechtwärts gilt für das Bessere, das Linke und das Linkwärts für das Schlechtere; daher muss der Kreis des Selbigen rechtwärts, der andere linkwärts gehen."

[33.] Die „böse Weltseele" (Ges. X, 896Ef.) wird im Unterschied von der guten gleich anfangs nur als mögliche begriffliche Distinction eingeführt und das τιθῶμεν ist daselbst nur im dialektischen Sinne zu fassen. Dies zeigt auch der Wortlaut des Folgenden: τῆς δὲ εὐεργετίδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. Es handelt sich um zwei mögliche Annahmen in Betreff der einen d. h. einzigen Weltseele, von denen die eine jedoch im Verlaufe der Untersuchung als nicht stichhaltig aufgewiesen werden soll. Vgl. 897B: νοῦν μὲν προσλαβοῦσα — ἀνοίᾳ δὲ ξυγγενομένη πάντα αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεργάζεται. Wollte Plato mit dem Begriffe der Welt-Seele Ernst machen, so musste er für sich wie für die menschliche ausser der Vernunft auch wenigstens von vorn herein die Möglichkeit und Fähigkeit offen lassen, unvernünftig zu handeln, d. h. Uebles in dem Organismus der Welt hervorzurufen und die Frage ist eben, welche von den beiden entgegengesetzten Möglichkeiten (die 897B als γένη ψυχῆς bezeichnet werden), nun factisch die Herrschaft in der Welt habe. Der Schein, als nehme Plato wirklich die Existenz zweier entgegengesetzter Weltseelen an, entsteht nur daraus dass er hier wie gelegentlich auch anderwärts seine Darstellung der mythologischen Vorstellungsweise annähert. 897Df. wird übrigens die Sache deutlich durch die Alternative ausgedrückt, ob in der Weltseele die regelmässige (kreisförmige) Bewegung der Vernunft die Herrschaft habe oder eine andere, unregelmässige. Ganz klar spricht

endlich 898 C: Man darf von dem Weltall nicht anders reden ἢ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν ψυχὴν μίαν ἢ πλείους περιάγειν αὐτά. Während also vorher die Möglichkeit offen gelassen schien, dass zwei Seelen verschiedner Art in der Welt zu setzen seien, wird jetzt entschieden, dass, möge man eine oder mehrere Seelen der Welt annehmen, dieselben jedenfalls nicht als böse sondern als gute zu setzen seien, d. h. der Schein der bösen Weltseele wird ausdrücklich wieder aufgehoben. Vgl. übrigens Stumpf a. a. O. 116f. Anm.

[**34.**] Ein Mittelglied zwischen der Weltseele und den Menschenseelen bilden die Gestirne, die nach Plato ebenfalls beseelt und zwar göttlicher Natur sind, und von denen er besonders die Fixsterne als diejenigen hervorhebt, welche in dem Kreise des Identischen (εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ ξυνεπόμενον. Tim. 40 A) sich befinden und deswegen jedenfalls als die vollkommensten derartigen Wesen anzusehen sind Ausser dem Umschwunge dieses Kreises, welchen sie mitmachen, haben sie aber noch ihre eigene Axendrehung, welche (ebd. 40 B) gleichfalls mit der seelischen Denkbewegung des Identischen in eins gesetzt wird S. Martin a. a. O. II, 81 f. 85. Für die platonische Psychologie ist übrigens diese Gattung des Beseelten ohne weitere Bedeutung. Anders schon bei Aristoteles.

[**35.**] Denn die mythische Darstellung Tim 41 f., wonach die Seelen der sterblichen Wesen aus denselben Bestandtheilen wie die Weltseele, nur in minderer Reinheit, gemischt werden und sodann auf Befehl des Demiurgen die „gewordenen Götter“ den Leib und die sterblichen Theile der Seele dazu bilden, hat eben nur den Zweck, ein metaphysisches Problem, über welches Plato nichts Bestimmtes zu sagen weiss, in einer wenigstens der Phantasie genügenden Weise zu erledigen (bzw. abzufinden). An die Stelle der causalen Ableitung aus dem Princip muss auch hier der teleologische Gesichtspunkt treten, dass die Entstehung der Einzelwesen zur Vollkommenheit der Welt unerlässlich sei. Tim. 41 B.

[**36.**] Tim. 86 f. Zu den Seelenkrankheiten rechnet Plato nicht nur den Wahnsinn (μανία), in welchen er auch hervorragende Grade von Lasterhaftigkeit einbegreift, sondern auch, echt sokratisch, die Unwissenheit (ἀμαθία). Wenn auch für dieselben verderbte öffentliche Verhältnisse und in Verbindung damit eine mangelhafte Erziehung als mitwirkende Bedingungen anzunehmen seien, so liege doch, meint er, der Hauptgrund in einer fehlerhaften Beschaffenheit des Leibes, besonders durch die sauern und salzigen Schleime und die bittern und gallichten Säfte, die im Leibe „herumwandern“ und durch ihren „Dunst“ (ἀτμίς) die Seele beeinflussen. Je nach demjenigen Theile der Seele, welcher dadurch afficirt wird, bewirken sie entweder Trübsinn und Missmuth oder Verwegenheit und Feigheit oder Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit. Rein psychologisch gefasst besteht nun das Wesen der Seelenkrankheit (in dem erweiterten Sinne des Wortes) in der durch jenen Einfluss bedingten Störung der

Harmonie unter den verschiedenen seelischen Factoren (Soph. 228). Als eine Form der μανία wird Phaedr. 265 A f. noch die dichterische und poetische Begeisterung aufgeführt, jedoch als Wirkung einer θεία ἐξαλλαγὴ τῶν εἰωθότων νομίμων, also unter Verzicht auf ihre psychologische Begründung.

[**37.**] Symp. Kap. 25 f. wird ausgeführt, dass für das sterbliche Wesen die Fortpflanzung in leiblicher wie in geistiger Hinsicht die einzig mögliche Art sei, um die Unsterblichkeit (nämlich innerhalb der irdischen Welt) zu erlangen. Im Anschluss daran heisst es 208 B: ταύτῃ τῇ μηχανῇ — θνητὸν ἀθανασίας μετέχει καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ. Man hat die letzten Worte nicht verstanden und deshalb ἀδύνατον für ἀθάνατον geschrieben. Allein der Gegensatz des ἀθάνατον zum θνητόν ist hier voll berechtigt. Plato unterscheidet am menschlichen Wesen als den sterblichen Theil σῶμα καὶ τἆλλα πάντα, das heisst doch wohl diejenigen seelischen Functionen, welche nicht mit der Vernunft der Unsterblichkeit theilhaftig sind, sondern mit dem Körper vergehen, weil sie erst durch denselben zu dem unsterblichen Wesen der Seele hinzugekommen sind (S. 201). Diese also haben auf die angegebene Weise auch ihre Art von Unsterblichkeit; „der unsterbliche Seelentheil aber auf andre" (ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ), nämlich, wie wir aus dem Phädon wissen, auf Grund seiner Präexistenz.

[**38.**] Im Gegensatze zu denjenigen Ausführungen, durch welche bei Plato der secundäre Charakter der beiden andern Seelentheile (auf Grund der Verleiblichung) ausser Frage gestellt wird, macht die Darstellung im Phädrus 246 f. insofern eine Schwierigkeit, als dort in der Vergleichung der Seele mit einem durch den Wagenlenker und die beiden Rosse geführten Wagen, offenbar jene Dreigliederung der Seele schon in den vorirdischen Zustand hineinverlegt erscheint. Die Darstellung in dem Mythus des Phädrus überzeugt mich indessen nicht davon, was Einige behaupten, dass Plato über diesen Punkt zu verschiedenen Zeiten abweichende Ansichten gehegt habe. Zunächst gilt hier, was bei allen platonischen Mythen der Fall ist: die philosophische Ansicht, welche den Kern der ganzen poetischen Darstellung bildet, will Plato als allgemeingiltige Wahrheit anerkannt wissen, nur freilich als eine solche, für welche ihm die Mittel zur dialektischen Begründung nicht zu Gebote stehen; alle Einzelheiten der Erzählung selbst giebt er dagegen als Spiel seiner individuellen Phantasie. In diesem Sinne lehrt er im Phädrus an jener Stelle: die Seele ist überirdischen Ursprungs; beim Anblicke der Schönheit regen sich in dem dadurch bewirkten geistig-sinnlichen Liebesgefühl ihr die Schwingen, die sie auf Grund jenes Ursprungs besitzt, die Fähigkeit nämlich zur Erkenntniss und „intellectuellen Anschauung" der Idee; den vollkommenen und ungetrübten Genuss und Anblick der „himmlischen Wahrheit" hat sie sich freilich durch Selbstbeherrschung und Fernhaltung gemeiner Begierden zu erkämpfen. Die Zeichnung dieses

Kampfes geschieht a. d. St. unter Heranziehung des Bildes von dem Wagenlenker und den Rossen, hinter denen als Plato's wirkliche Meinung bekanntlich die Lehre von dem Verhältnisse der drei Seelentheile steht, die Vernunft nämlich als der Lenker, der Muth als das edlere und die Begierde als das schlechtere und widerspänstige Ross. In der ganzen Ausführung dieses Mythus gehen nun zwei an sich nicht zusammenfallende Momente in eigenthümlicher Weise durch einander: die Schilderung einerseits der vorzeitlichen Existenz und andrerseits die des Bemühens von Seiten einer (im diesseitigen Leben) wahrheitsuchenden Seele nach reiner Erkenntniss. Man erkennt dies daran dass auch da wo anscheinend nur der Zustand vor dem Leben gemeint ist, stellenweise doch Züge mit unterlaufen, die nur unter der Voraussetzung einer schon vorangegangenen menschlichen Entwickelung der Einzelseele überhaupt einen Sinn haben. (Etwas Aehnliches in der mythischen Darstellung s. o. Anm. 26, S. 275.) So 247 A: *ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος*, bes. aber ebd. B: *βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων — βαρύνων, ᾧ μὴ καλῶς ᾖ τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων*; ferner D: *ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξεσθαι*: 248 B: *ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται* (der Besitz der *δόξα* an Stelle der *ἐπιστήμη* ist doch ebenfalls für Plato erst eine Folge der Verleiblichung, über welche nur die *ἀνάμνησις* der Ideen mehr oder weniger wieder hinweghilft). In einem Mythus aber, wo Plato absichtlich das was nur vorzeitlicher Zustand sein soll und das was nichts andres als das Resultat irdischer Entwickelung sein kann, so wenig scheidet, hat die scheinbar vorzeitliche Dreitheilung der Seele wenig Beweiskraft für die Ansicht, dass Plato mit der Aufführung der beiden Rosse in der That die Entstehung der beiden andern Seelentheile als unabhängig von der Verleiblichung der ursprünglich rein vernünftigen Seele und als ebenfalls unsterblich habe hinstellen wollen. (Vgl. Deuschle, Platon. Myth. 16. Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von den Seelentheilen in der plat. Psychol. [Innsbr. 1875] 22.) Ueberhaupt ist die platonische Seelenlehre in ihrer weiteren Ausbildung im Kopfe ihres Urhebers jedenfalls reichhaltiger und durchdachter, in ihren Grundanschauungen aber schwerlich je anders geworden.

[**39.**] Als Grund der Verschiedenheit von *θυμός* und *ἐπιθυμία* wird angeführt, der Mensch könne, von einer Begierde überwältigt, ihr folgen und doch zugleich darüber mit sich zürnen (Rep. IV, 440 A). Der *θυμός* vertritt also in dem Streite zwischen Vernunft und Begierde das Gefühl. Aehnlich in dem Beispiel 440 C: Beim Erleiden von Unrecht von Seiten desjenigen dem wir selbst erst Unrecht gethan zu haben uns bewusst sind, verweigert (wenigstens in einer edlen Natur) der Muth, sich darüber aufzuregen. Da nach der ursprünglichen Theorie des *θυμός* dieser eigentlich weiter nichts vermag als eben muthig hervorzubrechen, so ist dieses Weigern direct gegen die Art, wie seine Natur von Haus aus bestimmt

ist und kommt eben nur dadurch hinein, dass sein Begriff dem Plato unwillkürlich in den des Gefühls in unserm Sinne hinüberspielt. 441 A wird als Grund der Verschiedenheit des λογιστικόν von dem θυμός angeführt, dass letzterer doch bei Kindern, die noch keine Vernunft haben, immer schon vorhanden sei. Diese Bemerkung verdankt ihren Ursprung offenbar der Beobachtung, dass bei Kindern ausser sinnlichen Empfindungen und Begehrungen wesentlich noch Gefühlsäusserungen hervortreten. Andrerseits fallen nun freilich bei Plato wieder wesentliche Stücke der Gefühlsphäre in den Bereich der andern Seelentheile hinein: so die Freude am Wissen in das λογιστικόν selbst (Rep. VI, 485 B f. E; vgl. VII, 525 C); sinnliche Lust und Unlust in den begehrenden Theil (Rep. IV, 440 A; Phaedr. Kap. 35). An andern Stellen tritt neben allen drei Seelentheilen eine besondre Schilderung der Gefühlswelt heraus (so Rep. X, Kap. 6), der wir dann sowohl den θυμός als auch πάντα τὰ ἐπιθυμητικά (606 D) untergeordnet finden; dort wird auch sogar der Versuch einer Zusammenfassung derartiger Erscheinungen auf Grund ihres Gegensatzes zum λογιστικόν gemacht (604 D). Ein gemeinsamer Begriff und Ausdruck für die Gattung der Gefühle liegt eben bei Plato nicht vor; der Ausdruck θυμός, der allenfalls der Klasse der „sthenischen Affecte" entsprechen möchte, ist noch die allgemeinste Bezeichnung innerhalb dieses Gebietes. Auch hier ist wie allerwärts der psychologische Blick durch den ethischen Zug seiner Theorie vorzeitig abgelenkt. Man vgl. bes. Rep. IV, 441 E f.' wie voreilig da bei Bestimmung eines Verhältnisses, dessen Analyse auf den Unterschied von Vernunft und Gefühl hätte führen können, das ethische Sollen hereinbricht: dem λογιστικόν gebührt zu herrschen, das θυμοειδές soll ihm gehorchen und beide zusammen sollen das ἐπιθυμητικόν niederhalten, damit „Gerechtigkeit" in der Seele wohne.

[40.] S. Wildauer 89 f. Die specialisirte Tafel der elf Affecte freilich, welche derselbe ebd. in Uebereinstimmung mit der Eintheilung derselben seitens Thomas von Aquino herzustellen sucht, stimmt mit derselben nur, wenn man die Auswahl unter den von Plato gelegentlich erwähnten Seelenregungen absichtlich jenem Zwecke gemäss anstellt und einrichtet. Auf Herausbildung bestimmter Gegensatzpaare namentlich kam es dem Plato in diesem Gebiete noch durchaus nicht an. Aehnlich verhält es sich u. a. mit der von Wildauer neben der positiven Form des Wollens hervorgehobenen „negativen Form des Begehrens" (μὴ ἐθέλειν 72 f.), die wir m. E. innerhalb der von Plato selbst mit bewusster Absicht aufgestellten psychologischen Theorie noch nicht als besondere Art und Klasse des praktischen Seelenlebens aufzuführen berechtigt sind.

[41.] So auch in dem Mythus am Schlusse der Republik, wo die Schuld für die Wahl eines unglücklichen Lebenslaufes ausdrücklich dem Wählenden selbst zugeschrieben, nicht aber dem Schicksal oder der Gottheit zur Last gelegt wird. Vgl. Rep. X, 618 C. 619 B (ξὺν νῷ ἑλομένῳ — — ὑπὸ ἀφροσύνης); C (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας) und die aufgeführten

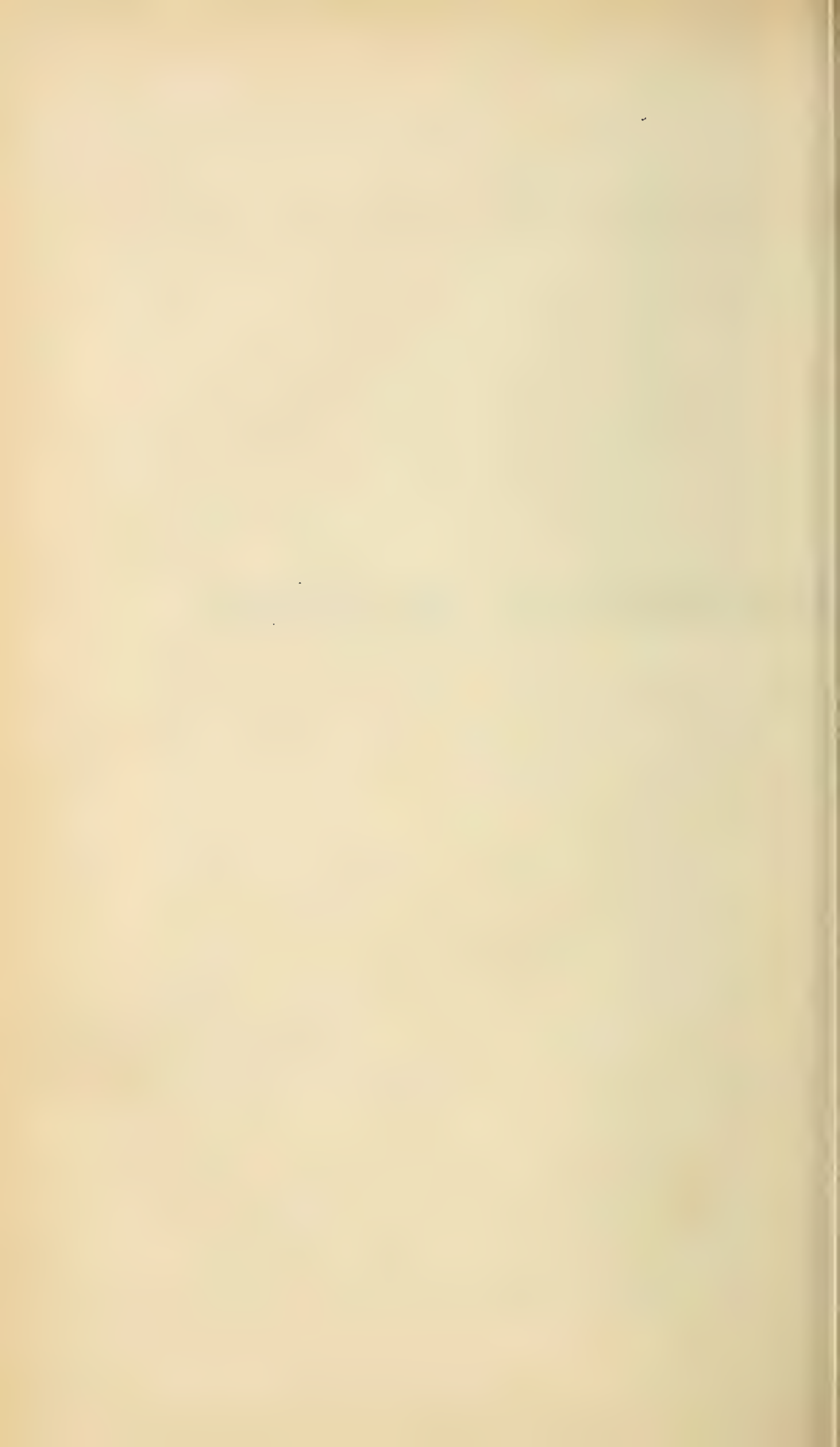
Fälle solcher Wahlen 620. Dass Legg. X, 904 bei der Hervorhebung dieser Art von Wahlfreiheit der determinirende Einfluss der Einsicht nicht mehr besonders hervorgehoben wird, hat wie viele andre Zurückstellungen principieller platonischer Lehren seinen Grund jedenfalls lediglich in dem eigenthümlichen (popularisirenden) Zweck und Charakter dieses spätgeborenen Werkes selbst. Die im Text gegebene Auffassung desjenigen was man die platonische Freiheitslehre nennen kann, wird jetzt bestätigt durch die eingehende Erörterung des platonischen Determinismus bei Wildauer II. 221 f. Wenn der Verfasser jedoch hinsichtlich dieses Punktes in dem Mythus des Phädrus im Vergleich mit dem der Republik eine Um- und Fortbildung der Lehre bei Plato selbst erblickt, so scheint mir dies, ganz abgesehen davon dass mir die Priorität des Phädrus vor der Republik mehr als zweifelhaft ist, namentlich deshalb nicht massgebend zu sein, weil auch im Phädrus der Hauptgrund der „unfreien" Entscheidung in einen Mangel der Einsicht (ἀδυνατεῖν des Intellects) verlegt wird. Der Unterschied, dass als Grund dieses Mangels hier „irgend ein Zufall" (Phaedr. 248 C τινι συντυχίᾳ), dort aber bestimmtere Gründe wie Trübung der Einsicht durch Begierde, Gewohnheit des früheren Lebens angegeben werden, scheint mir nichts weiter zu beweisen als dass Plato im Phädrus die Behauptung der blossen Thatsache jenes Unvermögens für die Zwecke seiner Darstellung für ausreichend hält und es ihm an jener Stelle auf ihre ausführlichere Ableitung aus tiefer liegenden Ursachen eben nicht ankommt. Unter die Vortheile, welche sich Plato für seine Lehrdarstellung durch gelegentliche Ueberleitung der dialektischen Beweisführung in den Mythus zu verschaffen weiss, gehört eben auch dies dass innerhalb der Mythen die Strenge der Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Motiven innerhalb des Erzählten einer gewissen Freiheit und Mannigfaltigkeit der Erfindung weichen darf, aus der man nicht ohne Weiteres auf dogmatische Aenderungen seiner Ansichten oder auf dialektische Inconsequenzen zu schliessen berechtigt ist.

[42.] Zu den speciellen Eigenthümlichkeiten der Schrift von den Gesetzen gehört es, dass Plato daselbst den Factor des Angebornen gegenüber der Bedeutung, welche erworbene Bildung und Wissen für das Individuum besitzt, stärker hervorzuheben beflissen ist. Vgl. IV, 710 A f. (angeborne Art von Besonnenheit, die noch nicht Weisheit ist); II, 654 A (Gefühl für Rhythmus und Harmonie); IV, 721 B (Sehnsucht nach Unsterblichkeit); VI, 765 E (der mitgebrachte entwicklungsfähige Keim) u. a.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Geschichte der Psychologie.

I, 2.



Geschichte der Psychologie.

Von

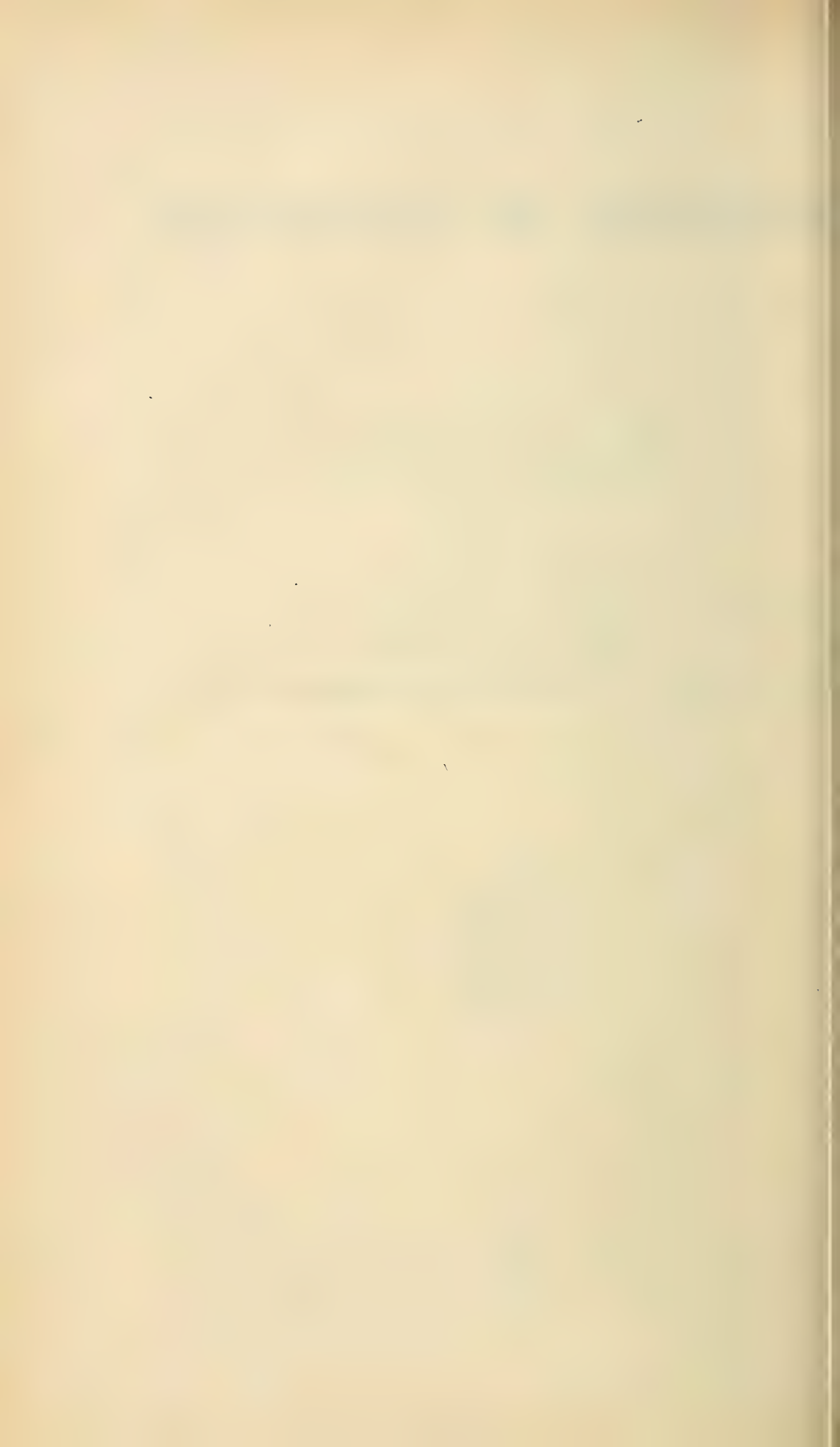
Dr. Hermann Siebeck,
Professor der Philosophie an der Universität Giessen.

Erster Theil, zweite Abtheilung:

Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.



Vorwort.

Der Abschluss des ersten Bandes hat sich aus verschiedenen Gründen weiter hinausgezogen, als ursprünglich beabsichtigt war. Die Hauptursache der Verzögerung liegt in der Ausdehnung und Bedeutung des behandelten Zeitraumes in Verbindung mit der Fülle des von sehr verschiedenen Seiten her in Betracht kommenden Materiales.

Da es sich hier darum handelt, womöglich eine Entwicklungsgeschichte der betreffenden Wissenschaft als solcher zu geben, so hat, was die Methode anlangt, die Aufeinanderfolge der einzelnen Autoren ebenso wenig den ausschliesslich leitenden Gesichtspunkt für das Ganze abgeben dürfen, wie etwa die Eintheilung des Stoffes nach den verschiedenen psychologischen Klassenbegriffen. Was hier geboten wird, ist, wie man sieht, aus einer Verschmelzung beider Anordnungsweisen hervorgegangen. Durch dieselbe ist, wie ich hoffe, schon für die erste Hauptperiode der Psychologie genügend hervorgetreten, wie diese Wissenschaft einerseits mit der Naturforschung, andrerseits mit den speculativen, ethischen und religiösen Interessen in un-

ausgesetzter Wechselwirkung sich befindet. Damit wäre auf historischem Wege ein Beitrag dazu geleistet, um die Stellung der Psychologie im Systeme der wissenschaftlichen Erkenntnissgebiete zu bestimmen. Zur Orientirung über Einzelheiten des Stoffes oder über Zusammenhänge, welche wegen der Anlage des Ganzen sich nicht in ausgesprochener Weise hervorheben konnten, sollen die beigegebenen Register aushelfen. Die letzteren schienen hier um so mehr am Platze zu sein, weil in diesem Gesammtbande die alte Psychologie ihrem Inhalte wie ihrem Entwicklungsgange nach in abgeschlossener Darstellung vorliegt. Möge das dem Ganzen vorgesteckte Ziel, Vollständigkeit des Materiales mit möglichster Beherrschung desselben durch Berücksichtigung der logischen und historischen Anforderungen zu verbinden, sich überall wenigstens als das ernstliche Bemühen des Verfassers zum Ausdrucke bringen.

Giessen, im October 1883.

H. S.

Inhalt.

Die kleineren Zahlen rechts oberhalb einzelner Worte des Textes weisen auf die Citate und Bemerkungen unterhalb desselben; die in [ ] stehenden grösseren innerhalb einzelner Zeilen beziehen sich auf die Anmerkungen am Schlusse des vorliegenden Halbbandes.

Zweite Periode.

Der Ausbau der Psychologie als philosophischer Wissenschaft unter der Vorherrschaft des Aristotelismus.



Erster Abschnitt.

Die Psychologie des Aristoteles.

Der platonischen Philosophie sieht man es an, dass ihr Urheber aus den besten Kreisen altathenischer Gesellschaft und Bildung hervorging, für deren Interessen der Gegensatz des Edlen und Gemeinen vor anderen massgebend war. Die Vorstellungen von Werth und Würde des Wirklichen, die für Plato mit denen des Allgemeinen und Idealtypischen im Gegensatze zum Einzelnen und Besonderen zusammenfielen, beherrschen von hier aus bei Plato den Aufbau der Philosophie und daher auch die psychologische Grundanschauung, indem sie zugleich die selbstthätige empirische Beobachtung zurückdrängen zu Gunsten allgemeiner ethischer und ästhetischer Gesichtspunkte. Platos grosser Schüler Aristoteles dagegen kommt nach Athen als der Sohn eines Arztes aus einer macedonischen Landstadt und hat auf dasjenige was er von den Speculationen eines Heraklit u. a. vielleicht mitbrachte schon von Haus aus jedenfalls das Interesse an naturwissenschaftlicher Lectüre und Beobachtung einwirken lassen [1]. Seine ganze Ethik zeigt, dass ihm die transcendent-idealistische Auffassung der Welt

---

1) Vgl. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung etc. (Berlin 1872) und dazu A. Lange, Gesch. des Materialismus (2. Aufl.), I. 135 f. J. Bernays, Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama (Berlin 1880), S. 95 f.

und des Lebens, an die Plato von vornherein gewöhnt war, durchaus fern lag. Die Weltanschauung aber, die sich im Geiste des Stagiriten zu Athen herausbildete, erhielt ihre epochemachende Bedeutung dadurch dass die beiden bezeichneten verschiedenen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesenen Richtungen sich hier in einer für die theoretischen und ethischen Bedürfnisse eines Jahrtausends ausreichenden Weise durchdrangen und verschmolzen. Ohne den platonischen Einfluss hätte die hellenische Wissenschaft an Aristoteles statt des einzigartigen Philosophen vielleicht einen tüchtigen „Physiker" wie etwa Strato erhalten; der Platonismus selbst hingegen wäre ohne die Aufnahme des empirischen Interesse, wie es Aristoteles brachte, schwerlich im Stande gewesen, dem frühzeitigen Hereinbrechen eines banalen Materialismus zu steuern. Die grossartige Synthese beider Erkenntnissmethoden, wie sie in dem peripatetischen System abgeschlossen vorliegt, bezeichnet für den Hellenismus trotz des damals bereits eingetretenen politischen Niedergangs den Höhepunkt des geistigen Lebens.

Sie vollzog sich für Aristoteles in dem Umstande, dass die platonische Ideenlehre mit ihrer Anerkennung der Priorität des Idealen und Uebersinnlichen vor dem Sinnlich-Concreten ihm ein massgebender Ziel- und Gesichtspunkt für Begreifen und Erkennen des gesammten empirischen Erkenntnissmaterials wurde [1]. Er war mit seinem Lehrer der Ansicht, dass es für die wechselnde Masse der sinnlichen Erscheinungen und vielheitlichen Individuen bestimmte, ewige, gattungsmässige Normen gebe, kraft deren die nach Gattungen, Arten und allgemeinen Wirkungsweisen existirende Welt des Gegebenen ihr Dasein erst habe, und aus deren Erkenntnis sie selbst erst zu begreifen sei. Er glaubte ferner mit Plato, dass nicht in der mechanischen (wirkenden) Ursache der letzte und ausschlaggebende Erklärungsgrund für die Eigenthümlichkeit der natürlichen Processe liege, sondern in dem Gesichtspunkte des Zweckes und des Guten, deswegen nämlich, weil die Welt ein einheitlicher, auf einem inneren geistigen Grunde beruhender Organismus sei, dessen Dasein überhaupt erst aus einer tieferen

geistigen Bedeutsamkeit heraus sich begreife und rechtfertige. Den tiefsten wirkenden Grund von dem allen suchte er endlich ebenso wie Plato in dem göttlichen Geiste als dem Träger und Verwirklicher zugleich der höchsten Güte und Schönheit. Aber Aristoteles ist nicht bloss der mit abstracten Begriffen verkehrende Denker, sondern, wie ihn vielleicht schon Plato selbst nannte, der „Leser" [1]: der reiche Stoff der Erfahrung in Natur und Geschichte hatte für ihn, den allgemeinen Begriffen gegenüber, ein viel zu eigenthümliches Leben und eigenartige Bedeutung, als dass er seine massgebenden Gesichtspunkte in einem ein für alle Mal fertigen apriorischen Begriffsgewebe hätte finden können. Nicht das abstract sondern das concret Allgemeine sollte gelten; mit anderen Worten: als Idee und als Allgemeines sollte für jedes besondere Gebiet der Erkenntniss dasjenige auftreten, was von dort aus auf Grund methodischer Forschung dem betrachtenden Geiste als die vorgefundene Regel des Geschehens sich darstellte, als das Gesetz der Entwickelung. Darum verschwindet hier die Spaltung der Welt in Ideen und ihre Abbilder: das Reale ist die gegebene Welt der Individuen mit den Gattungen, Formen und Gesetzen, in denen ihr Geschehen sich thatsächlich vollzieht; die tieferliegenden Potenzen und Substanzen, auf deren Grundwirksamkeit sich die Vielgestaltigkeit des erscheinenden Lebens und Daseins zurückführen lässt, sind für Aristoteles im Grunde um nichts realer als alles dasjenige was man an der zu Tage tretenden Umkleidung dieses metaphysischen Gerüstes in mannigfaltigen Formen und Verhältnissen wahrnimmt. Der unbestimmte Gedanke, dass alles nach idealen Typen werde und sich gestalte, weicht der concreten Einsicht, dass aus dem Zusammenwirken von mechanischer Causalität und Zweckstreben die Welt sich baut und erhält; die überweltlichen Ideen werden zu wirkenden und bedingenden Formen, zu immanenten Gesetzen des Daseins und der Entwickelung. Dem entsprechend wird ferner der Begriff der Bewegung, der für Plato noch eine ziemlich

---

1) Brandis, Handbuch etc. II, 2 a, 51.

bedeutungslose logische Kategorie ausmacht, bei Aristoteles zum Haupt- und Grundbegriff für das Reich der natürlichen Entwickelung, in welches er die Welt des Geistigen so gut wie die des Natürlich-Sinnlichen einzubegreifen bestrebt ist.

Ideen (Formen) und Materie stehen bei Aristoteles im Unterschiede von Plato in einem unmittelbaren In- und Aufeinanderwirken, dessen Resultat das *Werden* als *Process* ist. Die Factoren selbst dieses Processes sind ungeworden, aber das Ergebniss ist Process, hat Bewegung und Entwickelung. Die Wirksamkeit des Gestaltenden in dem an sich gestaltlosen Stoffe beruht auf der der Form immanenten Causalität; die Form ist die Idee innerhalb des Werdeprocesses selbst, aber zu Stande kommt der Process selbst erst durch Anstoss von Seiten der wirkenden Ursache, die als solche immer schon selbst ein bestimmtes concretes Ding und dem Resultate des angeregten Processes gleichartig sein muss [1]. Erst auf den causalen Anstoss hin kann sich die in den Stoff hineinzubildende Form zur Geltung bringen als die innere Nothwendigkeit, welche in dem Begriff des Dinges (in der Idee) liegt. Das Werden im Allgemeinen hat sein Wesen darin, dass an dem materiellen Substrat eine Formbestimmtheit auf Veranlassung der bewegenden Ursache herausgebildet wird. In diesem Sinne ist nun weiter der Werdeprocess die *Verwirklichung des Möglichen* und das Resultat des Processes immer schon in dem, woraus es sich zu entwickeln bestimmt ist, vorhanden, nämlich *der Möglichkeit nach*, somit in einer Art und Weise des Seins, welcher das Ziel der Entwickelung als die *Wirklichkeit* gegenübersteht. Im Lichte dieser Auffassung erhält nun der Begriff der Materie den bestimmteren Sinn, dass sie alles dasjenige ist, welches als Realpotenz etwas anderes Bestimmtes auf Grund des Werdeprocesses aus sich heraus wirklich machen kann, und die *Wirklichkeit* des Möglichen kann hiernach selbst wieder in zweierlei Weise gegeben sein, entweder als *ruhende* Fähigkeit (wie z. B. das Wissen, welches man sich durch

---

1) *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Met. 1032 a 25 Bek.

Lernen angeeignet hat) oder als thatsächliche Ausübung derselben (wie das Wissen in seiner praktischen Anwendung). Jede Stufe der Verwirklichung aber kann auf diese Weise wieder Möglichkeit, d. h. Stoff (Materie) werden für hergestellte einer höheren, wie etwa die aus anderen Stoffen Erreichung Bronce selbst wieder Stoff zu einer Statue werden kann.

In diesem Sinne bildet nun die Welt eine Stufenfolge von Möglichkeiten und Wirklichkeiten, die sich ihren Grundzügen nach im grossen Ganzen der Welt wie auch im beseelten menschlichen Organismus aufweisen lässt. Der Process des Werdens führt von den untersten Stufen des Unorganischen zu immer höheren Formen, die irdische Welt selbst aber weist bei der Unabgeschlossenheit ihres Processes über sich hinaus auf bestimmte Factoren, die dem Wechsel entboben vielmehr seine Bedingungen sind, ewige Wirklichkeiten im vollen und einzigwahren Sinne des Wortes, d. h. solche welche der Eigenthümlichkeit alles Irdischen, aus Möglichkeit und Materialität Wirklichkeit und bestimmte Form erst zu werden und in dieser Formbestimmtheit die neue Möglichkeit zu einer anderen verwirklichten Form zu haben, enthoben sind [1]. Diese überirdischen Principien der Entwickelung sind nun aber nicht etwa die abstracten Ideen des Plato, sondern, wie dies von einer Philosophie des Naturprocesses und der Bewegung zu erwarten war, ebenfalls concrete oder wenigstens concret vorgestellte Dinge, nämlich die aus Aether geballten Gestirne des Fixsternhimmels und noch weiter jenseits der selbst unbewegte göttliche Geist und Beweger, dem keine Materialität mehr eignet. Er ist die absolut wirkende, unbedingte und höchste Wirklichkeit, dessen Vollkommenheit alles in der Welt (bewusst oder unbewusst) zustrebt, somit letzter und tiefster Sinn und Zweck der Welt und doch auch zugleich erste und oberste wirkende Ursache, sofern er es ist, durch den der Fixsternhimmel seine alle irdische Bewegung und Veränderung bedingende Eigenbewegung hat. Er berührt

1) S. meine Untersuchungen z. Phil. d. Gr., S. 158.

denselben, ohne jedoch seinerseits berührt zu werden; er ist eine Activität ohne Leiden; der Begriff der absoluten Vollkommenheit schliesst den der Passivität auf Grund von Wechselwirkung aus. Die Welt hat somit den Urgrund der Entwickelung als integrirenden Theil und doch als etwas das seinem Wesen nach überweltlich ist, in sich und ist auf Grund dessen als Ganzes ein sich selbst bewegender Organismus. Denn alle Bewegung geht hervor aus dem Zusammenwirken von bestimmten Factoren und geht zurück auf einen Anfangs- und Ausgangspunkt. Für die Weltbewegung als Ganzes ist nun dieser ewige Uranfang Gott selbst, der mit der Welt zusammen ein Ganzes bildet, nur eben ein Ganzes mit unterschiedenen und ungleichartigen zusammenwirkenden Theilen (Gott, Himmel, Erde) [1]. Das gegenseitige Verhältniss dieser ihrer Theile ist dasjenige was mit dem Wesen des Organismus übereinkommt und welches darin besteht, dass, obwohl jeder Theil im Unterschiede vom andern existirt und functionirt, sie doch alle nur als Glieder des aus ihnen bestehenden Ganzen wahre Existenz haben und somit (nach aristotelischer Ausdrucksweise) die Theile nicht früher sind als das Ganze. Aus dieser organischen Beschaffenheit der Welt als Ganzes folgt nun weiter für das Wesen des Organismus überhaupt, dass dessen wesentliche Eigenthümlichkeit die Selbstbewegung ist und dass er daher (was für die aristotelische Psychologie zugleich bedeutsam und verhängnissvoll wird) den an sich unbewegten Grund der Bewegung als integrirenden Theil in sich schliessen muss. Denn so nur, scheint es, kann auf diesem Gebiete derjenigen Bestimmung genügt werden, die nun einmal im Begriff, wie im concreten Wesen der Bewegung (bzw. Entwickelung) liegt: dass jede Bewegung eine wirkende Ursache haben muss und dass alle Bewegung auf einen letzten Grund derselben, der als solcher selbst nicht mehr bewegt wird, zurückgehe.

---

1) Das Continuum als solches kann sich, wie Aristoteles weiter auszuführen sucht, nicht selbst bewegen: darüber sowie Näheres über die obigen Ansichten a. a. O. S. 197 f.

Auch das menschliche Wesen nun, als Organismus gefasst, tritt bei Aristoteles unter diese allgemeinsten Bestimmungen des Organischen, und die Psychologie giebt die Einzelausführungen über das als was wir seine Theile und ihr gegenseitiges Verhältniss, wodurch sie das Ganze eben zum Organismus bestimmen, zu betrachten haben.

Mit diesem Ausblick, in so unbestimmter Allgemeinheit er auch zunächst gehalten ist, hat sich doch schon eine für die Geschichte der Psychologie entscheidende Wendung ergeben. So dürftig auch noch jene Bestimmung der den Organismus constituirenden Factoren ausgefallen war, so reichte sie doch hin, um für die Betrachtung des menschlichen Wesens eine concrete Fragestellung herauszubringen, in der sich das erste allgemeine biologische Problem darstellte. Wenn dessen Inhalt bei Plato (abgesehen von den mythischen Schilderungen im Timäus) in dem Satze aufging, dass die Seele mit der Idee des Lebens untrennbar verknüpft sei, so handelt es sich bei Aristoteles um die Frage, was man an dem beseelten Organismus einerseits als Stoff, andererseits als Form anzusehen habe und insbesondere hinsichtlich des Lebens (der „Selbstbewegung"), um die Aufweisung der drei Factoren des Bewegungsprocesses, nämlich des Grundes, des Instrumentes und des Substrates der Bewegung innerhalb des organischen Ganzen selbst.

In die Beantwortung dieser Fragen einbegriffen, tritt nun bei Aristoteles die Psychologie in allen ihren Theilen als selbständig abgegrenzte Wissenschaft, und zwar mit Einschluss der biologischen Aufgaben, innerhalb des Rahmens der philosophischen Disciplinen hervor, gegründet auf ein für sich bestehendes Problem und somit von vornherein auf Ausbildung auch einer besonderen Methode der Beobachtung und begrifflichen Behandlung angelegt. Ueber diese Selbständigkeit und Abgegrenztheit der psychologischen Wissenschaft ist für Aristoteles volle Klarheit vorhanden. Er stellt sie mit Bewusstsein auf eigene Füsse und giebt ausdrücklich die Gründe dafür, sowie zugleich die wesentlichsten und desshalb dauernd giltigen Vorfragen zur Feststellung ihrer Methode. Die

Psychologie ist ihm zu ihrem weitaus grössten Theile [1]) ein Abschnitt der Naturwissenschaft, denn die durchgreifende Eigenthümlichkeit des Natürlichen, dass es eine in der Materie sich verwirklichende Form und dadurch zugleich eine zweckmässige Gestaltung an den Tag legt, ist auch für den beseelten Organismus zutreffend (1026 a 5. 641 a 21 f.). Sie steht sogar an der Spitze dieser Wissenschaft, denn die Seele (als Lebenskraft) ist gleichsam das Princip der Organismen (*οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων* 402 a 5), ihre Eigenschaften sind theils specifisch-seelische, bzw. geistige, theils solche welche durch sie auch dem lebenden Körper zukommen (ebd.). Die methodische Grundfrage (402 a f) ist die, ob es eine besondere Art der Untersuchung gerade für die Eigenthümlichkeit des Seelischen gebe oder nur eine gemeinsame mit der auf die allgemeinen Eigenschaften des Organischen gerichteten Forschung; im ersteren Falle fragt es sich weiter, ob diese specifisch-psychologische Methode mehr synthetischer oder mehr analytischer Natur (*ἀπόδειξις* oder *διαίρεσις*) ist oder was sonst. Welches ist aber der Ausgangspunkt dieser Untersuchung? Das hängt weiter davon ab, zu welcher allgemeinsten Klasse des Seienden die Seele zu rechnen, ob sie als Möglichkeit (Potenz) oder als reale Substanz (Entelechie), ob als theilbar oder einheitlich anzusehen ist. Ferner kommt in Betracht, ob die verschiedenen Seelen gleichartig sind oder nicht, und im letzteren Falle, ob sie sich specifisch oder generisch unterscheiden (ob z. B. die Thierseele als eine andere Gattung zu setzen ist als die menschliche, oder nur als eine anders determinirte Species der Gattung Seele überhaupt). Im Besonderen fragt es sich, ob man die Seele zunächst als Ganzes oder nach ihren verschiedenen „Theilen“ (Vermögen) zu betrachten und in Betreff der letzteren, ob man sie selbst zuerst (synthetisch) zu bestimmen oder (analytisch) aus den verschiedenen seelischen Functionen wie Wahrnehmen, Denken u. s. w. zu ermitteln hat. Hinsicht-

---

1) Die Ausnahme hiervon (in der Lehre von *νοῦς*) s. u. Cap. 2. B dieses Abschnittes.

lich dieser selbst aber ist die analoge Frage, ob man sie an sich zu erkennen vermag oder sie je nach den verschiedenen Objecten, auf welche sie sich beziehen, bestimmen muss. Ferner die wichtige Frage: was ist von den Zuständen (πάθη) der Seele ihr specifisch (als Seele) eigentümlich, und was besitzt sie davon auf Grund ihres Zusammenhanges mit dem Leibe? Von der Art ihrer Beantwortung hängt auch die Entscheidung der Frage ab, ob die Seele als solche oder wenigstens ein Theil von ihr „trennbar“ (χωριστή) und somit unabhängig vom Leibe ist oder nicht (403 a).

Zu alledem kommt es weiter darauf an, die entgegengesetzten und bisher ohne gegenseitigen Zusammenhang geführten Betrachtungsweisen (wie die medicinische von der einen und die dialektische von der anderen Seite) zu vereinigen. Wie der Dialektiker die begriffliche Bedeutung, so bestimmt der Physiologe einseitig die materielle Grundlage der seelischen Erscheinungen. Jenem ist z. B. der Zorn lediglich Begierde nach Rache, diesem ausschliesslich das Aufwallen des Blutes beim Herzen, während doch beide Bestimmungen nur verschiedene Seiten eines organischen Vorgangs bezeichnen: seelische Affectionen sind in der Materie sich ausprägende Begriffsverhältnisse (λόγοι ἔνυλοι 403 b). Endlich gehört zur psychologischen Methode noch die kritische Musterung und Sichtung von Ansichten der Früheren. Von diesen (ebd. Kap. 2) fassen die einen hinsichtlich des Wesens der Seele mehr die Thatsache der Bewegung in's Auge (Demokrit, die Pythagoreer, Anaxagoras); die anderen halten sich mehr an die Thatsachen der Wahrnehmung: sie fassen die Seele als das Organ derselben und bestimmen ihr Wesen so dass diese ihre Function daraus begreiflich wird. Darum lassen sie die Seele (nach dem Satze, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird) sich bilden aus den physischen oder metaphysischen Elementen (Empedokles und Plato); eine dritte Gruppe endlich, die beide Thatsachen in Betracht nimmt, erklärt (wie einige Pythagoreer) die Seele für die sich bewegende Zahl oder (wie Diogenes) für Luft. Uebersehen aber haben sie dabei alle den Umstand, dass der Mensch als solcher ein Organismus ist, in

welchem die Seele einen wesentlichen Bestandtheil ausmacht. Daher sind Seele und Leib für sie nur ganz factisch äusserlich, ohne Einsicht in den inneren Grund dieses Umstandes, vereinigt (407 b 15). Allenfalls erheben sie sich zu der Bestimmung der Seele als Harmonie des Leibes, was jedoch weder der selbständigen Stellung der Vernunft innerhalb des seelischen Organismus noch auch den Thatsachen des Empfindens und Begehrens gerecht wird (408 a). Plato endlich kommt der richtigen Ansicht da am nächsten, wo er (halbmythisch) die Weltseele construirt: dort ist in der That eine unmittelbare organische Verbindung und Verschmelzung von Leib und Seele angestrebt; nur ist die Seele keine Grösse, wie es bei Plato den Anschein hat; sonst könnte sie nicht denken; das Denken von Seiten einer stetigen Grösse könnte, da das Continuum unendlich theilbar ist, nie zu Ende kommen u. dgl. [1]).

Der Grund für die Vereinigung zweier solcher Beschaffenheiten, wie Seele und Leib sie haben, muss als in ihrem beiderseitigen Wesen liegend aufgezeigt werden. Denn nur auf Grund einer derartigen wesentlichen gegenseitigen Bezogenheit kann der eine Theil wirken und der andere leiden (407 b 17). Das Verhältniss beider kann sonach nicht mit Plato aufgefasst werden als ein räumliches und gleichsam quantitatives Zusammen zweier für sich bestehenden Substanzen, die ihre Bewegungen und Affectionen zeitlich successiv aufeinander übertragen: Grund und Wesen des Organischen bleibt bei dieser Auffassung im Dunkeln; man sieht z. B. dabei nicht ein, warum die Seele nach der Trennung vom Leibe nicht einmal wieder in denselben gelangen, der Todte somit wieder aufleben könnte (406 b 3). Auch darf man nicht, wie Plato thut, den Begriff der räumlichen Bewegung auf die Seele als solche zur Anwendung bringen.

1) 406 b 25 f. vgl. „Arist.“ d. mot. anim. 703 a 2.

Erstes Kapitel.

Seele und Leib.

Für Aristoteles ist der Mensch zunächst und vor allem ein organisches Ganzes und eine bestimmte, seine Eigenthümlichkeit im tiefsten Grunde bedingende Seite und Wirksamkeit desselben ist die Seele. Nicht die Seele denkt, lernt oder hat Mitleiden u. dgl., sondern der Mensch thut und hat dieses vermittelst der Seele. Alter, Krankheit, Trunkenheit, Affect u. s. w. sind nicht Zustandsänderungen der Seele als solcher, sondern des Organismus, an welchem die Seele Theil hat (408 b 13. 22).

Die Seele selbst ist für den Leib das was ihn zum lebenden Körper macht, die Kraft und Wirklichkeit seines Lebens. Mit dieser Bestimmung ist das lange gesuchte Wort des Räthsels gefunden. Nach ihm suchte in der That schon Plato, wenn er die Seele nicht als Idee fasste, wohl aber als Princip des Lebens für die Erscheinungswelt, wenn er sie weiter (in der Weltseele) als das Band der Welt als eines harmonischen Ganzen setzte, nur dass er sie daneben doch auch wieder als ein im Einzelorganismus gleichsam Steckendes und nur neben ihm in äusserlicher Wechselwirkung stehendes Anderes fasste, das sonach eigentlich für sich und den Leib selbst wieder eines Bandes bedurfte. Aristoteles findet das Wort, indem er auf Grund seiner feinsinnigen empirischen Beobachtung die Thatsache des organischen Lebens, des beseelten Leibes, als ein Problem für sich erfasste und den für ihn zuerst deutlich ins wissenschaftliche Bewusstsein getretenen Unterschied von Potenz und Actus darauf anwandte.

Rein empirisch betrachtet ist das Leben (412 a) die Fähigkeit der Ernährung sowie des Wachsthums und Vergehens eines Dinges aus sich selbst. Es fragt sich dabei, durch welche thatsächlich und begrifflich zu unterscheidenden Factoren diese Functionen gemeinsam bedingt sind. Ausser dem Leiblichen (was sich als geformter Stoff darstellt) unter-

scheiden wir am Organismus mit Nothwendigkeit noch das Bewegende und Gestaltende als die Seele desselben. Sonach ist die Seele Substanz als die Form (*εἶδος*) eines physischen Körpers, der zum Leben beanlagt ist (*σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* 412 a 19). Damit weiter ist sie die volle Wirklichkeit und Wirklichmachung (*ἐντελέχεια*) des Leibes, d. h. dasjenige was ihn erst zum (lebendigen) Leibe macht. Das Dasein seiner Functionen besteht in der beständig vorhandenen Möglichkeit (*πρώτη ἐντελέχεια*) der Lebensfunctionen. Denn auch im Schlafe ist die Seele da, wenn auch nicht in wirklicher Function [1]). Sonach ist die Seele die Functionsverwirklichung eines organischen Körpers (b 5: *ὀργανικοῦ*), d. h. eines Körpers, dessen Bestandtheile als Werkzeuge (*ὄργανα*) der in ihm liegenden Functionsweise sich darstellen und ihr Wesen lediglich darin haben, in ihrem Ineinandergreifen Ausgestaltungen und Verwirklichungen dessen zu sein, worauf dem inneren Wesen der Sache nach das Ganze angelegt ist [2]), nämlich des Lebens. Diese Verwirklichung ist Beseelung und in dieser als der Verwirklichung des Leibeslebens liegt daher zugleich das Wesen des Leibes selbst, der ohne sie nicht Leib wäre sondern Leichnam. Seele und Leib sind daher eins wie das Wachs und seine Form (*εἶδος* b 7); die Seele ist Begriff (*λόγος*) und Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία*) des Leibes (1035 b 14, 412 a 19 u. a.). Sie ist, wie wir im Sinne dieser Formeln etwa heute sagen würden, Lebenskraft [3]) und zwar nicht als Ergebniss [4]) sondern als Grund der organischen Function im Allgemeinen wie ihrer einzelnen Leistungen im Besonderen, und dies in dem Sinne, dass sowohl die körperlich-organischen Verrichtungen als auch die specifisch geistigen Acte

---

1) A. a. O. 25: *ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.*

2) Vgl. Trendelenburg z. d. anim. 2. Ausg. ed. Belger S. 269 zu 412 a 28. Lewes, Aristoteles, übers. v. Carus (Leipzig 1865), S. 234 f. A. Bain, Psychol. of Arist. in: The senses and the intellect (London 1868), S. 627.

3) *ἡ ψυχὴ τοῦτο ᾧ ζῶμεν . . . πρώτως* 414 a 12.

4) Ebendas. 22 f. gegen den Materialismus: der Leib ist nicht die *ἐντελέχεια* der Seele, sondern umgekehrt.

gleichmässig durch sie bedingt sind, Wachsthum und Ernährung (z. B. auch der Pflanzen) ebenso wie Fühlen und Denken. Darum sind aber auch andererseits die Affectionen der Seele, wie Freude, Furcht u. dgl. immer zugleich solche des Leibes (403 a 16) und überhaupt die Seele (nämlich soweit sie wirklich für Aristoleles weiter nichts ist als dieses) vom Leibe nicht trennbar (413 a 1, 464 a 26). Es kann daher nicht jede beliebige Seele in jedem beliebigen Leibe sein, denn jede Einzelseele ist die Lebenswirklichkeit je eines besonderen und eigenartigen Stückes Materie (einer *οἰκεία ὕλη* 414 a 22); sie ist die formirende Ursache ihres specifischen Leibes, deswegen aber auch der Zweck desselben, denn die Natur handelt zweckmässig, und der Zweck des Leibes ist kein anderer als die Verwirklichung seines Lebens, d. h. eben die Seele; letzteres jedoch nicht in dem Sinne, dass er sie hervorbringt, sondern so dass sie in ihm und an seinen Bestandtheilen sich und damit eben das Leben verwirklicht (415 b 20). Als Form und Zweck des Leibes gefasst ist nun weiter die Seele zugleich die begrenzende Kraft des Organischen, denn nur in ihr kann es ja nach alledem bedingt sein, wie weit Grösse und Wachsthum des Leibes vorschreitet (*λόγος μεγέθους καὶ αὐξήσεως*). Sie ist darum überhaupt das Beherrschende des Leibes und der umgekehrte Zustand nur bei Verderbniss des Organismus möglich (1254 b 1).

Aus diesen Grundbestimmungen ergeben sich nun weitere charakteristische Folgerungen. Seele und Leib sind Correlate; die Seele ist Substanz lediglich sofern sie die Verwirklichung der im Leibe angelegten Möglichkeit (des Lebens) ist und sie ist dies, wie für den Menschen, so für alle Klassen lebender Wesen mit Einschluss der Pflanzen. Weiter müssen hiernach die verschiedenen Arten der Lebensfunction auch verschiedene Arten von Seele sein und sie wiederum doch, da jene Functionen miteinander in untrennbarem Zusammenhange stehen und in diesem eben das ausmachen, was man Verwirklichung der Lebenskraft nennen kann, ein einheitliches Ganzes bilden. Darum ist die Seele, wo sie ist, immer und überall als eine bestimmte Art der Function oder einer Summe von Functionen

vorhanden; nicht als Seele im Allgemeinen, sondern immer entweder als ernährende oder empfindende oder bewegende oder denkende oder als eine Mehrheit von diesen zusammen. Hiernach kommt es, um die Seele zu erkennen, darauf an, die aufsteigende Reihe der verschiedenen Lebensprocesse aufzusuchen. Diesen Sinn gewinnt hier für Aristoteles die überlieferte Frage nach den T h e i l e n der Seele. In der platonischen Auffassung derselben findet er eine Unbestimmtheit. Nach derselben werden bekanntlich die zu der Vernunft (dem *λογιστικόν*) hinzukommenden Theile erst vermittelst des Körpers demselben angefügt und dadurch zu localisirten Fähigkeiten im Leibe und auf Grund des Leibes. Dabei ist indess noch eine andere Auffassung möglich, sofern man die Seele als das organisirende Lebensprincip des Leibes betrachtet: die Seele oder vielmehr der beseelte Leib hat dann diese Fähigkeiten als eine Anzahl von Lebensfunctionen, d. h. als im Wesen des beseelten Organismus liegende Kräfte, und Aristoteles tadelt es, dass Plato sich nicht darüber ausspreche, nach welcher Seite hin seine Auffassung der Seelentheile eigentlich gehe (vgl. oben I, 1, S. 203). Als das Wesentliche der Lehre bei Plato erkennt er indess die Unterscheidung der Theile auf Grund ihrer Localisation, mithin ihrer örtlichen Getrenntheit, und dem gegenüber erhebt er die Frage, wie auf diese Weise die Einheitlichkeit der Seele gewahrt bleibe. Das Fortleben von Theilen gewisser Insecten, die man durchschnitten hat, spreche doch u. a. auch dafür, dass in jedem ihrer Körpertheile die einheitliche ganze Seele, nicht aber ein bestimmter Theil derselben enthalten sei (413 b 13 f.). Ausserdem aber gebe es in und neben den drei von Plato unterschiedenen Theilen noch manche andere Functionen der Seele, und diese hängen, wie man oft genug bemerken könne, wesentlich und begrifflich zusammen, z. B. das Wollen mit dem Denken, das Begehren mit dem Muthe u. dgl. (432 a 22). Daher müsse hier wohl eine begriffliche Trennung an die Stelle der örtlichen treten, und als Seelentheile in diesem Sinne unterscheidet nun Aristoteles: 1) Wachsthum und Ernährung (*τὸ θρεπτικόν*); 2) Empfindung und Anschauung (*αἰσθητικόν*)

und *φανταστικόν*) in Verbindung mit dem Gedächtniss; 3) Begehren und Bewegen (*ὀρεκτικόν* und *κινητικόν κατὰ τόπον*); 4) Denken (*διανοητικόν*) [1]. Auf diese Eintheilung leitet die empirische Beobachtung der Lebensfunctionen in ihren allgemeinen Unterschieden, und zwar umfasst sie das Gebiet mit grösserer Sicherheit als die platonische, die ohne Grund Begehren und Muth als zwei Haupttheile voneinander unterscheidet (433 b 1). Nur muss man, um der sachlichen Auffassung gerecht zu werden, dabei dreierlei nicht aus dem Auge lassen. Zunächst nämlich steht diese Vielheit von „Theilen" unter sich wieder in mehr oder weniger engeren Zusammenhängen; das Empfinden z. B. ist der Anschauung näher verwandt als den anderen; das Begehren hängt eng mit der Kraft der Bewegung zusammen und findet sich so auf den beiden Stufen sowohl der Wahrnehmung als des Denkens in verschiedener Ausgestaltung vor (hier als Trieb, dort als Wille); es erscheint sonach in Gemeinschaft mit jener den zwei anderen Vermögen untergeordnet, sodass man im Allgemeinen auch bloss drei Hauptseelentheile zu setzen brauchte, nämlich den vegetativen, den empfindenden und den denkenden [2]. Sieht man aber nur auf den Gegensatz des vernünftigen Denkens zu den übrigen Lebenserscheinungen, so fallen alle Theile ausser dem *διανοητικόν* (letzteres mit Einschluss des vernünftigen Wollens) auf die Seite des Vernunftlosen [3]. Hierbei steht indess das sinnliche Begehren der Vernunft schon näher, weil es im Stande ist, ihr sich zu unterwerfen [2]. Diese letztere, noch dem platonischen Standpunkte näher liegende Auffassung der Seelentheile empfiehlt sich dem Aristoteles, wie schon seinem Vorgänger, besonders zum Zwecke ethischer Untersuchungen.

Zweitens ist zu beachten, dass die drei Hauptstufen des Seelischen für Aristoteles nicht wie bei Plato gleichsam äusser-

---

1) 414 a, 432 a 24 f. dies sind *μέρη ψυχῆς*, s. Index Arist. (Bon.) 455 a 60; oder *δυνάμεις ψυχῆς*, d. an. 414 a 31.

2) 415 a 17, 736 b 8, 1102 a 32 f. u. ö.

3) 1098 a 1 f. 1102 b 30; vgl. 1333 a 16 f. 1334 b 17 f.

lich nebeneinander liegen: sie sind vielmehr durch bestimmte empirisch nachweisbare Beziehungen und Bedingungen nach bestimmten Verhältnissen verkettet. Dass das Begehren für die sinnliche wie für die denkende Stufe durchgreift, ist schon erwähnt. Noch wichtiger ist der Umstand, dass die niederen Stufen der Lebensthätigkeiten für das Dasein der höheren immer schon vorausgesetzt werden (434 a 22 f.). Die vegetative Seele müssen alle lebenden Wesen haben, weil organische Entwickelung ohne Nahrung unmöglich ist; es giebt aber auch Wesen, welche sie mit Ausschluss der übrigen besitzen, solche nämlich, welche (wie die Pflanzen) die Dinge nur mit Form und Stoff zugleich aufzunehmen, d. h. nur der Ernährungsthätigkeit, fähig sind. Wo hingegen (in der Anschauungsthätigkeit) nur die Form der Dinge rein als solche von der Seele recipirt wird, ist ausser der vegetativen auch die empfindende Thätigkeit vorhanden, deren unterste und allgemeinste Form der Tastsinn (*ἁφή*) ist. Mit der Empfindung (*αἴσθησις*) ist weiter Lust und Unlust verbunden und auf Grund dessen das Begehren (bzw. Widerstreben), sowie mit diesem noch bei vielen lebenden Wesen die Ortsbewegung. Begehren besteht schon mit der untersten Art der Empfindung, der Tastung; denn die Thiere, welche diese allein haben, besitzen damit doch die Empfindung der Nahrung und in Folge dessen Hunger und Durst als das Begehren nach Berührung des Trocknen und Feuchten (414 b). Wie nun die Thiere von der Pflanze durch die Empfindung, so unterscheidet sich der Mensch vom Thiere durch die zu den niederen Theilen hinzutretende Denkseele, mit der die Reihe der Functionen nach oben hin ihren Abschluss erhält. Die niederen Functionen existiren sonach wohl nach Umständen ohne die höheren, nie aber diese ohne jene [1]). — In Betreff der Denkseele endlich macht es bei Aristoteles einen Unterschied, ob das gewöhnliche, mehr oder weniger praktische Denken oder das allgemeinste wissenschaftliche Erkennen, das Erfassen der reinen Begriffe und was weiter daraus folgt, gemeint ist. Als

---

1) Belege bei Zeller II b³ S. 498 f.

organische Function auf Grund des ansteigenden Lebensprozesses ist nur jenes zu betrachten, während das Vermögen der reintheoretischen Denkthätigkeit dem Menschen „von aussen" kommt und, wie Aristoteles aller Orten hervorhebt, in die biologische Ableitung nicht hineingehört, obwohl es durch sein Dasein auf das organisch bedingte (gewöhnliche) Denken einwirkt und ihm erst zu deutlich bewussten Begriffen verhilft [1]) [3].

Es ist offenbar, dass bei der aristotelischen Eintheilung im Unterschiede von Plato ein für erfahrungsmässige Beobachtung geschärfter Blick gewaltet hat. Der Gegensatz zu Plato ist am grössten in der veränderten Werthbestimmung des Unterschiedes von „Muth" (θυμός) und Begierde (ἐπιθυμία) [2]) und in der Ausdehnung des Seelischen auch auf die unterhalb des Bewusstseins vor sich gehenden Lebensprocesse der Ernährung und Erzeugung (denn auch diese fällt in das Bereich der vegetativen Seele). Dies ergab sich übrigens wesentlich mit dadurch dass hier an die Stelle des ethischen Gesichtspunktes der Eintheilung der physiologische getreten ist. Mit diesem ist sich Aristoteles nun auch der Aufgabe bewusst, die Einheit der Seele gegenüber dieser Vielheit von Theilen als bestehend aufzuzeigen, ohne in dieser Beziehung wie Plato sich mit der Möglichkeit eines ethischen Zusammenstimmens der drei Theile zu begnügen. Die Seele, so führt er aus, ist als dasjenige was den verschiedenen Functionsweisen, in denen sie ausschliesslich erscheint, zu Grunde liegt, ein und dasselbe; ihr „Sein" aber, d. h. ihr Begriff, je nachdem sie als diese oder jene Function auftritt, jedesmal ein anderes (etwa so wie z. B. die Materie, die rein als solche auch nie zu Tage tritt, sondern stets nach den Elementarqualitäten kalt, warm, feucht, trocken bestimmt oder als eins der vier Elemente sich vorfindet, trotzdem als etwas von diesen noch zu Unterscheidendes gedacht werden muss,

---

1) Näheres hierüber s. u. Kap. 2. B.

2) S. u. Kap. 4 z. A. Heitz, d. verlorn. Schr. des Arist. (Leipzig 1865), S. 171.

welches letztere der Sache nach dasselbe, dem „Sein“ und Begriffe nach aber als Feuer oder Wasser u. dgl. verschieden ist). [4]

Man darf sich daher die Seele nicht als ein Nebeneinander getrennter Theile vorstellen; man müsste sonst als den Grund ihres Zusammenhaltes den Leib betrachten, der doch vielmehr seinerseits durch die Seele zusammengehalten wird, da er ja nach ihrem Erlöschen vergeht. Einer derartigen Getheiltheit des Seelischen widerspricht auch die Thatsache, dass man Pflanzen und gewisse Insecten zertheilen kann und jeder dieser Theile sodann als besonderer Organismus, also doch wohl jeder mit sämmtlichen Seelenfunctionen fortlebt (411 b).

Alle rein metaphysischen Fragen über Entstehung, Vor- oder Nachleben der Seele, sowie über ihr Verhältniss zur Weltbeseelung, fallen innerhalb des Rahmens dieser empirisch-biologischen Betrachtungsweise für Aristoteles einstweilen auf die Seite; sie erhalten ihre Bedeutung erst da wo mit der Betrachtung des Wesens der Vernunft die aristotelische Psychologie über die Schranken des Erfahrungsmässigen hinauszugelangen versucht. Von vornherein wird allerdings die Annahme gestattet sein, dass in dem Keime des Leibes, nämlich dem Saamen, auch der Keim seiner Form, also eine entwicklungsfähige Anlage des Seelischen mit enthalten sein müsse, und dies war allerdings die Ansicht des Aristoteles [5]. Ihre nähere physiologische Bestimmtheit erhält dieselbe in dem was er über das Pneuma und sein Verhältnis zum Seelischen zu lehren weiss, worüber unten (2. Abschn., Kap. 1) Näheres zu sagen sein wird.

Zweites Kapitel.

Die Erkenntnissfunctionen.

A. Die sinnliche Empfindung.

Von allen Gebieten der Psychologie hat Aristoteles das der empfindungsmässigen Erkenntniss am eingehendsten und den Früheren gegenüber am erfolgreichsten bearbeitet. In der Erkundung des empirischen Vorgangs bei der Empfindung selbst mag ihm Demokrit am nächsten gekommen sein; allein auch dessen Theorie gegenüber (vom Eintreten der körperlichen Bilder in das Sinnesorgan) erscheint bei Aristoteles schon die Fragestellung in erheblichem Masse vertieft und verschärft, sofern es sich hier darum handelt, wie der wahrnehmende Theil und weiter die Seele von Seiten des Objects eine derartige Einwirkung erfahren könne, welche dem ersteren ein Empfindungsbild des letzteren verschaffe. Einerseits ist dabei der thatsächliche Act vielmehr unter Berücksichtigung der Verschiedenheit zwischen den einzelnen Sinnesorganen unter Festhaltung des Gemeinsamen ausgebildet, andrerseits aber dieses Thatsächliche zugleich begrifflich erfasst und durchleuchtet vermittelst seiner Unterordnung unter die obersten naturwissenschaftlichen Kategorieen, eine Arbeit, durch deren geflissentliche Genauigkeit sich die aristotelische Theorie besonders vor der platonischen auszeichnet. In erkenntnisstheoretischer Beziehung tritt dabei namentlich das eigenthümliche Verhältniss von Subject und Object hier zum ersten Male scharf in's Licht.

Ihrer begrifflichen Eigenthümlichkeit nach ist für Aristoteles die Empfindung (*αἴσθησις*) eine Art der Bewegung und des Leidens, nämlich qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) des empfindenden Organs. Das Organ, da es immer erst durch ein Aussending zur Empfindung erregt werden muss und diese Erregung im Allgemeinen nicht in unserer Willkür steht, ist an sich schon, nämlich der Möglichkeit nach, empfin-

dend [1]). In Bezug auf die Seele selbst freilich, auf welche das Organ weiter wirkt, ist sie nicht ein Leiden im eigentlichen Sinne [2]), denn die Bewegung pflanzt sich nur bis zur Seele, nicht in diese selbst fort (d. somn. 1). Ausserdem aber kommen hier auch die allgemeinen Verhältnisse des Wirkens und Leidens zur Geltung: Object und Sinnesqualität sind vor und im Acte des Aufeinanderwirkens einander ungleich; nach erfolgter Einwirkung aber hat eine Ausgleichung stattgefunden. Der durch äussere Beeinflussung hervorgerufene Zustand ist ein Act, in welchem Object und Subject sich lediglich verhalten wie die zwei Enden eines und desselben Weges, der dadurch nicht aufhört, einer zu sein, dass man ihn von dem einen oder anderen Ausgangspunkt betrachten kann. Act der Empfindung und Gegenstand oder Product derselben (z. B. Farbe) ist in der gegebenen Wirklichkeit ein und dasselbe, wenngleich der Begriff ihrer Thätigkeit, ihr begriffliches Sein verschieden ist [3]). So ist der Schall begrifflich verschieden vom Gehör, aber im Acte des Hörens sind Schall und Gehör ein einheitlicher Vorgang, der dadurch entsteht, dass der ruhende Schall übergeht in „Schallen“, sowie das (vorher nicht functionirende) Gehör in das entsprechende „Hören“, zwei Ausdrücke, die nur die entgegengesetzten Endansichten für denselben Process darstellen (425 b 26 f.). Da sonach vor dem Eintreten dieser Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) auf Seiten des Subjects das Gehör (um in dem Beispiel zu bleiben) als Möglichkeit des Hörens, auf Seiten des Objects aber der im Ding ruhende Laut als Möglichkeit des Schallens bereits vorhanden ist, so bestreitet Aristoteles auf Grund dieses Umstandes und überhaupt auf Grund seiner Auffassung der Möglichkeit als einer Realpotenz die Ansicht (Demokrit's), dass die Sinnesqualitäten überhaupt nicht vor-

---

1) 416 b f. Vgl. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles (Leipzig 1870), S. 61. Es gilt hier das allgemeine Verhältnis, dass *ἡ τοῦ ποιητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίγνεται.* 426 a 7.

2) Vgl. W. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 2. Auflage (Cöthen 1875), I, 218.

3) 424 a 25. Vgl. Anm. [4].

handen seien ohne die Erregung und Function des Organs [1]), ausserdem aber auch die platonische, dass z. B. das Sehen in einem nach aussen Wirken des Organes auf den Gegenstand bestehe (437 b f.).

Die erwähnte Ausgleichung ist ferner eine Veränderung (*μεταβολή*) in dem Sinne, dass dadurch die eigenthümliche Beschaffenheit und Natur des Organs sich zur Geltung bringt [2]). So ist es auch beim Erkennen überhaupt, nur dass bei der Empfindung das, was den Uebergang von der latenten Function zur Verwirklichung herbeiführt, eben von aussen kommt (417 b 19 f.). Dieser Unterschied beruht darauf dass die Empfindung auf das Einzelne geht, das Wissen aber auf das Allgemeine, das eben „gewissermassen in der Seele selbst" ist (ebd. 23). Darum hängt wohl das Denken, nicht aber das Empfinden von unserer Willkür ab. Für jenes Verwirklichen aber gilt der Satz: Wie das Empfindungsobject in Wirklichkeit ist, so soll im Acte der Empfindung das Organ werden [3]).

Dies ist, wie man sieht, im Wesentlichen eine mit neuen Begriffen ausgeführte Umschreibung der herkömmlichen Ansicht, wonach in der Empfindung das Object seine Eigenschaft auf das Sinnesorgan überträgt. Die Uebertragung geschieht durch Bewegung, welche durch das in Wirklichkeit bereits vorhandene Object hervorgerufen wird [4]), so jedoch, dass sie damit nicht ein neues Werk im Organ stiftet, sondern eben nur eine Thätigkeit bewirkt, auf welche dasselbe schon angelegt ist [6].

Die Empfindung ist Uebertragung der in Wirklichkeit schon

---

1) Vgl. Zeller II b [3], 201, Anm. 3. Ar. 426 a 1. Bei verflüchtigten Riechstoffen z. B. ist die Qualität des Geruchs als das was diese Empfindung erregen kann, schon vor ihrer Einwirkung auf das Geruchsorgan da. 424 b 3 f.

2) Nicht *ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις* sondern *ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν*. 417 b 15.

3) *τὸ αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ* 418 a 1.

4) Vgl. Kampe S. 62. 454 a 9: *αἴσθησις ὡς ἐνέργεια* ist *κίνησις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*.

vorhandenen Qualität des Objects auf das Organ in dem Sinne der Auslösung einer in diesem letzteren schon der Möglichkeit nach vorhandenen Function: das heisst mit Aristoteles' Worten: das Organ nimmt die Eigenthümlichkeit oder Form des Objects ohne dessen Materie in sich auf; was vom Dinge in die Empfindung eingeht, ist nicht seine Masse und Grösse (424 a 27), sondern die in ihm liegende Form und Bedeutung (*δύναμις*, *λόγος*, *εἶδος* ebd., 426 a 26 f.), wie das Wachs den Abdruck des Siegels aufnimmt ohne das Metall, woraus dieses besteht. Mit dieser Eigenschaft der Empfindung hängt es zusammen, dass übermässige Eindrücke das Organ verderben, denn bei zu starker Bewegung des letzteren wird das „Verhältniss“ (*λόγος*) desselben und somit auch die Empfindung zerstört wie die Spannung der zu stark geschlagenen Saite (424 a 29). Die Pflanzen ferner haben desshalb, obwohl ihnen die vegetative Seele zukommt, keine Empfindung, weil ihnen das Organ zur Aufnahme der Form der Dinge fehlt (ebd. 32. 436 b 12).

Man bemerkt ohne Schwierigkeit, welche erkenntnisstheoretischen Fragen für Aristoteles hier zu Grunde liegen und wirken: Wie kann das was objectiv da ist, ausserdem noch zugleich als Zustand eines Subjectiven ein Dasein haben? Wie werden Object und Subject in der Empfindung ein einziger Act und in welchem Verhältniss ist die specifische Eigenthümlichkeit dieses Geschehens auszudrücken? Das Wesen der Empfindung ferner soll den beiden Thatsachen gerecht werden, dass es Empfindungsqualitäten überhaupt einerseits nur für ein Empfindungsorgan giebt, und andrerseits doch das Ding als solches seine Qualität hat, auch wenn das Organ sie nicht percipirt. Auf die erste dieser Fragen antwortet die Bestimmung von der Aufnahme der Form ohne die Materie auf Grund der durch das Object zwischen ihm und dem Organ hervorgerufenen Wechselwirkung, die als solche ein einheitlicher Vorgang ist; auf die zweite die Analyse des Uebergangs von Gehör in Hören und Schall in Schallen, wobei dieses und jenes in eins zusammenschiessen; auf die dritte die Auffassung der Einwirkung des Objects auf das Organ im Sinne

der Wachrufung einer latenten Function, deren Ergebniss die Herstellung des gleichen λόγος ist wie in der Empfindungsqualität selbst.

Der Begriff des λόγος, der hierbei noch am unklarsten ist, erhält weiteres Licht durch das was die physikalisch-empirische Theorie zur Erläuterung und Ergänzung heranbringt. Der einheitliche Process zwischen beiden Endpunkten und die Herstellung des gleichartigen „Verhältnisses" (λόγος) wird bedingt durch das Medium (τὸ μεταξύ). Hierunter ist Folgendes verstanden.

Das Object muss auf das Organ durch Berührung, ohne welche überhaupt keine Einwirkung in der Natur möglich ist [1]), wirken und zwar durch Vermittelung einer zwischen beiden liegenden Substanz, welche die Bewegung von dem einen auf das andere fortleitet und überträgt. Nur durch einen solchen Zwischenvorgang wird es verständlich, wie vom Gegenstande die Form ohne die Materie auf das Organ sich übertragen lässt (vgl. 424 a 32 f.). Diese Medien der Sinne sind hauptsächlich Luft und Wasser, die leichtbeweglichen und nachgiebigen Stoffe, unentbehrlich für Wahrnehmungen aus der Ferne, also des Gesichts, Gehörs, Geruchs. Ohne ihre Vermittelung (z. B. wenn man den Gegenstand direct auf das Auge legt) giebt es keine Empfindung. Für Geschmack und Getast sind die Medien die Zunge und das Fleisch (bzw. die Haut); diese sind mit dem Organ selbst zusammengewachsen und vermitteln daher die Wirkung nur in der Nähe, daher man hier das Medium selbst an die Stelle des Organs setzen kann [2]). Durch seine eigene Bewegung oder Veränderung bewirkt das Medium eine entsprechende der Sinnesorgane, in welche hinein es sich, wenn auch mit einigen physikalischen Modificationen, fortsetzt.

Für die verschiedenen Sinne sind nun aber die Medien

---

1) s. Kampe S. 67 f. Dass die aristotelische Lehre vom Medium sich ebenfalls an platonische Auffassungen anschliesst, beweist Plat. Rep. VI, 507 D f.

2) Kampe 68. 73.

auch nach verschiedenen der an ihnen befindlichen Eigenschaften von Wichtigkeit.

Für den Gesichtssinn zunächst, welcher die Eigenthümlichkeit der Empfindung am meisten ausgeprägt zeigt (429 a 2), kommt besonders die Eigenschaft der Durchsichtigkeit des Mediums in Betracht. Das Durchsichtige ist eine besondere Beschaffenheit (*φύσις ἐνυπάρχουσα*) zunächst des Aethers und des Feuers und auf Grund davon dann auch anderer Körper, die entweder im latenten Zustande (als Dunkelheit) oder verwirklicht als Licht vorhanden ist [1]). Licht ist nichts anderes als die Anwesenheit des Feuers oder Aethers im Durchsichtigen [2]), und sichtbar dasjenige was die Fähigkeit hat, diese Anwesenheit, d. h. die Verwirklichung der Durchsichtigkeit, herbeizuführen; sichtbar sind daher Feuer, Phosphorescenz und Farbe [3]). Farbe insbesondere kann gesehen (empfunden) werden, nur wenn sie actuell auf das Durchsichtige wirkt, also nur wenn Licht da ist [7]. Das Durchsichtige also bewirkt erst die Farbe im Sinne der Empfindung (439 b 8), als Object aber und Erreger des Durchsichtigen (d. h. des Mediums) ist die Farbe von sich selbst sichtbar (*καθ' αὑτὸ ὁρατόν*), während das Licht zu diesem Zwecke erst der Anwesenheit des Feuers bedarf (418 a 3 f.). In Bezug auf objective Realität steht somit im Unterschiede vom Licht die Farbe mit dem Feuer auf einer Stufe; sie ist objectiv da vorhanden, wo das Durchsichtige seine Grenze hat [4]); um zur subjectiven Realität zu gelangen, bedarf sie aber der Actualität des Durchsichtigen, d. h. des Lichtes [5]).

1) 418 b f., 422 a 20. 439 a 21.

2) 418 b 16, 419 b 23, 439 a 19, b 14. Das Feuer ist seiner Natur nach leuchtend und wird daher im Unterschiede von allen anderen Gegenständen auch im Dunkeln gesehen. 419 b 23.

3) 418 a 26, 419 a. Prantl, Aristoteles über die Farben (München 1849), S. 92 f.

4) 439 a 25 f. Nur Begrenzung giebt der Farbe Bestimmtheit an Stelle des unbestimmten Schillerns. 439 b 1.

5) 418 b 6 f. S. z. d. S. m. Bemerkungen im Philologus, Bd. XL, S. 347, wonach das Wort *χρῶμα* hinter *δι' ἀλλότριον* zu streichen ist.

Der Vorgang beim Sehen ist nun folgender (419 b 13 f.): die Farbe bewegt das Medium, d. h. die erleuchtete, durchsichtige Luft, und diese durch ihren stetigen Zusammenhang mit dem Inneren des Auges pflanzt diese Bewegung auf das Organ fort, d. h. sie macht auch dort ein schon der Möglichkeit nach Durchsichtiges (das im Auge befindliche Wasser) zum actuell Durchsichtigen [1]). Das Licht als die Verwirklichung des Durchsichtigen kommt auf Grund des Anstosses von Seiten der Farbe in das Auge selbst; das Verhalten des Auges ist ein Durchsichtig- und Hellwerden desselben auf Grund einer fortgesetzten Bewegung des Mediums. Das Sehen gilt sonach auch dem Aristoteles im Grunde für erklärt, sobald eine mechanische Verbindung zwischen Auge und Object nachgewiesen ist; er betont nur noch besonders den Umstand, dass dieser Vorgang durch Uebertragung der gleichartigen Function vom Medium auf die Substanz des Organs bedingt ist. Den demokritischen Unterschied von primären und secundären Qualitäten hebt Aristoteles wieder auf [2]). Die Farbe existirt im Object selbst schon, aber vom Auge ergriffen wird sie auf Grund der geschilderten Fortpflanzung der Bewegung [3]). Sie ist insofern erst der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) da, aber eben in dieser Form des Seins doch eben v o r h a n d e n; durch die Bewegung des durchsichtigen Mediums im Auge gelangt sie dann zur Form der wirklichen Existenz, d. h. sie wird gesehene Farbe, Inhalt der Empfindung. Nur die Durchsichtigkeit, heisst es gegen Demokrit, nicht die Abspiegelung von Seiten des Auges erklärt das Sehen; sonst müssten alle spiegelnden Dinge als solche auch sehen [8].

Der letzte Grund des Sehens liegt nun aber darin dass das Innere des Auges bis zum Sitze der sensitiven Seele hin (also bis zur Communication des Sehorgans mit dem physiologischen Centrum, d. h. dem Herzen) durchsichtig, somit hell wird. „Die Seele“, sagt Aristoteles, „oder das Sinnes-

---

1) P r a n t l a. a. O. S. 148. 150, vgl. Ar. d. gen. an. 780 a z. A.

2) Vgl. 426 a 15. P r a n t l 144.

3) Vgl. 435 a 8 über die Wahrnehmung des Glatten.

organ derselben ist nicht auf der äussersten Oberfläche des Auges, sondern inwendig; desshalb muss das Innere des Auges durchsichtig und für das Licht empfänglich sein" (438 b 9) [1]. In die Ferne würde man daher am besten dann sehen, wenn vom Auge bis zum Object unmittelbar eine Art von Röhre ginge, weil dann die Bewegung des Mediums vom Object her sich am wenigsten zertheilen könnte (781 a 8). Nicht die Apparate des Auges selbst sehen sonach im eigentlichen Sinne; sie vermitteln nur das Sehen, und das wirklich Empfindende ist die sensitive Seele [9] [2].

Diese Ausführungen über das Sehen zeigen deutlich ihre Angepasstheit an die oben gegebenen allgemeinen Bestimmungen hinsichtlich des Wesens der Empfindung. Es kam darauf an zu zeigen, wie beim Sehact von einem wirklich Vorhandenen aus durch eine Bewegung die Möglichkeit der Empfindung (ihre latente Function) in Wirklichkeit übergeführt wird. Jenes Vorhandene ist die Farbe als solche, nämlich im Sinne einer objectiven Qualität, als „Grenze des Durchsichtigen". Ihr Empfundenwerden besteht in dem Processe, durch welchen sie auch subjective Qualität wird, und die Theorie hat die Aufgabe zu zeigen, wie sie in Wechselwirkung mit der Seele gelangt. Durch letztere nämlich wird einerseits die Farbe erst wirklich zur Farbe, d. h. zur gesehenen Qualität, andererseits die Sehfähigkeit erst wirklich zum Sehen (eines Gegenstandes); dieses beides aber ist ein Act, und dieser stellt sich so her, wie überall bei Aristoteles der Uebergang von der Dynamis zur Energie sich vollzieht, nämlich durch Bewegung [10].

Zu dieser Auffassung des Vorgangs beim Sehen hat schon die protagoreische Theorie die Grundzüge geliefert (s. o. I, 1, S. 158); eine Aehnlichkeit dagegen mit der entsprechenden

---

1) Für diese Auffassung soll auch die Thatsache sprechen, dass man bei plötzlicher Erblindung in Folge von Durchschneidung des Organs eine Empfindung wie vom plötzlichen Auslöschen einer Lampe habe. 438 b 14.

2) Die Erklärung der sogen. subjectiven Lichtempfindung im Innern des Auges s. Anm. [16].

modernen Lehre [1]) lässt sich für sie bei näherer Betrachtung nicht behaupten. Man hat sie in dem Umstande zu finden geglaubt, dass sich bei Aristoteles die Empfindung der Farbe erzeugt vermittelst der Fortpflanzung des Eindrucks durch das Medium in das Organ, und zwar auf Grund der Bewegung des Mediums. Allein ganz abgesehen davon dass die Art der Bewegung in beiden Theorieen ganz verschieden gedacht ist, so steht die heutige Theorie des Sehens auf der Voraussetzung, dass die erzeugende Ursache (Wellenbewegung des Aethers) etwas von der Empfindung der Farbe als Act des Bewusstseins specifisch verschiedenes sei; für Aristoteles hingegen besteht die Farbe als solche schon am Object und wird gesehen, weil sie Fähigkeit hat, durch das Medium hindurch das Auge zu afficiren; sie bewegt sich, nachdem sie schon draussen als Farbe existirt, vermittelst der Erschütterung des Durchsichtigen s. z. s. in das Organ hinein [2]). Die Lichtempfindung ferner ist für die heutige Theorie ein Eindruck, der erst durch das Zusammenwirken der Bewegung des Aethers mit den Nerven für das Subject entsteht und zwar als Grad der Stärke einer Farbe; bei Aristoteles dagegen entsteht das Licht nicht erst im Processe für das Auge, sondern ist objectiv da und hilft nur die Affection des Organs von Seiten der Farbe vermitteln. Ueberhaupt aber liegt für die jetzige Auffassung der Schwerpunkt in dem Nachweise der mechanischen Zusammenhänge; sie ist wesentlich empirisch. Für den griechischen Denker hingegen sind die „mechanischen" Functionen (ganz abgesehen davon dass von wirklicher Mechanik bei seinen

---

1) Wie sie z. B. v. Kirchmann in seiner Uebersetzung der Schrift von der Seele (Berlin 1871), S. 91 f., behauptet.

2) Vgl. besonders 780 a 22: „Das beste Gesicht ist das, bei welchem die Feuchtigkeit zwischen Zuviel und Zuwenig die Mitte hält; denn diese kann dann nicht wegen des Zuwenig in Unordnung gerathen und also auch nicht die (Hindurch-) Bewegung der Farben vereiteln; andrerseits findet auch nicht wegen des Zuviel eine Erschwerung der Bewegung (δυσκινησία) statt." Das Verhältniss muss so sein, dass ἡ θύραθεν εὐθυπορῇ κίνησις (ebd. 29).

Ausführungen gar nicht die Rede sein kann) [1]) nur das Mittel, um das Vorhandensein des allgemeinen metaphysischen Verhältnisses von Dynamis und Energie aufzuzeigen; lediglich zu diesem Zwecke lässt er den Sehvorgang durch die Vermittelung eines Bewegungsvorgangs bedingt sein.

In ganz analoger Weise erklärt Aristoteles auch das Hören. Der Schall (ψόφος) ist als objective Möglichkeit bereits da: feste und glatte Gegenstände nämlich haben ihn so, und der Wirklichkeit nach entsteht er als eine Bewegung der Luft durch den Schlag. Wenn man schnell und stark in die Luft schlägt oder in derselben Weise ein glatter und fester Gegenstand auf einen anderen von derselben Beschaffenheit aufschlägt, so springt die Luft, die wegen der Schnelligkeit dieser Bewegung keine Zeit hatte auszuweichen sondern zusammengedrückt wurde, von dem schlagenden Gegenstande verdichtet ab. Beim Hohlen, worin die so bewegte Luft nicht ausweichen kann, wird sie zurückgeworfen und dadurch der Schlag und somit auch der Schall wiederholt (419 b 16). Die so zu einem Einheitlichen zusammengeschlagene (συνεχείᾳ) Luftmasse hängt stetig zusammen mit der Luft des Ohres und setzt auf Grund des Schlages auch diese in Bewegung. Die Feinheit des Hörens beruht darauf dass die Luft im Ohre von Haus aus unbeweglich ist, d. h. sich nicht zerstreuen kann, daher alle Unterschiede der Bewegung sich in ihr reflectiren. Störungen dieses Verhaltens der Luft im Ohre, z. B. durch das Athmungsorgan beim Gähnen (781 a 30) beeinträchtigen daher auch die Hörschärfe [2]) [11].

Die Geschmacks- und Geruchsempfindung sind, wie schon Aristoteles bemerkt, nahe verwandt, ja sie sind im Grunde die Affection von Seiten desselben Objects und unterscheiden sich nur durch die Verschiedenheit des Organs, auf welches dieses wirkt (οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς 440 b 29). Der Geschmack ist deutlicher, denn er wirkt auf die Zunge und ist des-

---

1) „Das Licht im Durchsichtigen ist mit einem Schlage da und durchläuft nicht erst Zeit“; s. Anm. [11].

2) d. an. II, 8. 420 a 20 f., b 11 f.

wegen eine Art Tastsinn, und dieser ist eben beim Menschen deutlicher, als der Geruch (441 a 1). Die Objecte des Geschmacks sind von Haus aus erdig, also trocken, theilen aber dem Feuchten vermittelst des Warmen ihre Eigenthümlichkeit mit und durch diese wieder dem Sinnesorgane. Das Feuchte verhält sich somit hier als Medium gegenüber dem Geschmacke, wie die Luft gegenüber der Farbe. Sonach ist der Geschmack eine Affection (*πάθος*) des Geschmacksorganes durch ein im Feuchten aufgelöstes Trockenes (441 b 8 ff.).

Im Geruche wirkt dasselbe was den Geschmack hervorbringt (442 b 27). Luft und Wasser (die nach Aristoteles [443 b 5] beide von Natur feucht sind) haben die Fähigkeit, das aufgelöste Schmeckende in sich weiter zu verbreiten; Riechen ist in der Luft ebenso wohl möglich, wie im Wasser. Die Verschiedenheit der Empfindung beruht hierbei wesentlich nur auf der Verschiedenheit des Organs (Zunge und Nase). Da jedoch das Riechen im Wasser (wenigstens für den Menschen) Ausnahme ist, so ist das Wesentliche dabei die Auflösung des trockenen Geschmackssubstrates vermittels der Luft. Obgleich nun diese auch für feucht gilt, so kann man doch im Sinne des Aristoteles diese Auflösung im Vergleich mit der im Wasser als das Trocknere betrachten. Wenn er daher auch das Object des Riechens als ein geschmackanregendes Feuchtes (*ἔγχυμον ὑγρόν*) bezeichnet (442 b 3) und den objectiven Vorgang desselben als ein Ausspülen und Auswaschen des Gegenstandes vermittels der Luft oder des Wassers ansieht (443 a 1), so kann er doch andrerseits behaupten (422 a 6), das Geruchsobject gehöre zum Trockenen, das des Geschmackes zum Feuchten. Wenn sonach auch im Geruche, wie im Geschmacke ganz dasselbe Object zur Wirkung auf das Organ kommt, so bedingt es doch für die Definition der betreffenden Empfindungen einen erheblichen Unterschied, dass beim Geschmacke das Feuchte die Geschmacksqualität ganz in sich aufgesogen und sich an ihre Stelle gesetzt hat, während es (als Luft oder Wasser) beim Geruche nur als Medium und als Verbreitungsbezirk (*πλυντικόν ἢ ῥυπτικόν* 443 a 1) auftritt,

weshalb man eben für den Geruch gegenüber dem Geschmacke behaupten kann, dass in ihm nicht wesentlich Feuchtes, sondern Trockenes zur Perception kommt. Das Medium für den Geschmack aber ist das Fleisch oder vielmehr ein bestimmter Theil desselben, die Zunge, wobei im Unterschied von anderen Sinnen der Fall eintritt, dass dieses hier nicht unabhängig vom Empfindungsorgan vorhanden sondern mit ihm zusammengewachsen ist und daher als zu demselben selbst gehörig betrachtet werden kann [1]). Im Uebrigen sind die Eigenschaften dieser beiden Sinne durchaus analog und gemeinschaftlich. Was im trockenen Zustande ohne Geschmack ist, ist im Feuchten geruchlos [2]); was bei jenem als specifische Geschmacksqualität auftritt, erweist sich in feuchter Luft oder Wasser aufgelöst als Geruch. Darum stumpft Kälte und Gefrieren nicht nur die Geschmäcke ab, sondern lässt auch die Gerüche verschwinden (443 a 7 f.). Die Arten des Geschmackes gleichen denen des Geruches, wenn auch im Einzelnen nicht alles was angenehm riecht, desswegen auch angenehm schmeckt. Für beide Sinne gilt auch, dass ihre Empfindungen nur von gemischten Stoffen entstehen, nicht von einfachen Elementen [3]).

Für den Tastsinn (Gefühlssinn) ist das Medium das Fleisch und als solches, wenn auch gleichtheilig, so doch viel weniger einfach als das der anderen Sinne (647 a 14). Diese Stellung des letzteren als Medium ergiebt sich besonders daraus dass man einen Gegenstand auch dann fühlt, wenn er unmittelbar auf die Haut gelegt wird, während man sonst ein das Organ unmittelbar berührendes Object nicht empfindet

---

1) Dies wird dann auch wohl so ausgedrückt, dass für diesen Sinn das Medium (im strengen Sinne dieses Begriffes) fehle. Vgl. 422 a 8 f. und dazu Trendelenburg; das Geschmacksorgan wirkt dann ebenso wie das des Tastsinns.

2) 443 a 7 f. Das Erklären des Riechens auf Grund bloss der rauchartigen Verdunstung (*καπνώδης ἀναθυμίασις*) ist also nicht ausreichend, ebd. 21. s. Bäumker, des Aristot. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen (Paderborn 1877).

3) 421 a 14. 27; 443 a 8 f.

(423 b 25). Daraus folgt weiter, dass das eigentliche Organ des Getasts (im Unterschiede vom Medium) im Innern liegen muss; es hat seinen Sitz im Herzen [1]). Schon Aristoteles übrigens verkennt nicht, dass unter den Empfindungen dieses Sinnes viel Verschiedenartiges zusammengefasst wird. Während beim Gesicht die verschiedenen Farben sich als gleichartig durch ihre Zurückführung auf einen Gegensatz, nämlich Schwarz und Weiss, bestimmen lassen, giebt es hier mancherlei selbständige Entgegensetzungen; man empfindet hier warm und kalt, trocken und feucht, hart und weich [2]). Die anderen Sinne nehmen nun zwar ebenfalls noch anderartige Gegensätze (gross und klein u. dgl.) wahr, allein ihren specifischen Qualitäten sieht man doch das Gemeinsame der Herkunft (z. B. allen Tönen die Entstehung aus dem Schall) an (422 b 32), auf ein solches Gemeinsame lassen sich aber die Perceptionen des Tast- oder Gefühlssinnes nicht zurückbringen. Es beruht dies, sagt Aristoteles, auf der verschiedenen Stellung, welche bei diesem das Medium im Vergleich mit den anderen einnimmt: das Fleisch ist hier dem Organ unmittelbar an- und aufgewachsen, und dies hat zur Folge, dass wir mehreres was eigentlich zu verschiedenen Sinnen gehört, zu einem rechnen, wie z. B. wenn die Luft uns rundum angewachsen wäre, wir die Empfindungen, die uns durch diese vermittelt werden (Sehen, Hören, Riechen) ebenfalls als zu einem Sinne gehörig auffassen würden (423 a 13). Auch gelangen ja die Eindrücke jener Sinne, wenn sie das gemeinsame Medium passirt haben, zu getrennten Organen. Die des Tastsinns hingegen brauchen einen festeren Ueberleitungsstoff, wie eben das Fleisch ist, das aus Erde besteht (ebd.), und dieses vermittelt nicht nur die Eindrücke von kalt und warm, sondern auch von hart und weich u. a. So wenig nun aber Geschmack- und Tastsinn deswegen eins

---

1) 423 b 25. 656 b 35 f. Kampe S. 72, Anm. 3. Dass Aristoteles die Nerven noch nicht kennt, macht sich bei dem, was er über diesen Sinn sagt, am meisten fühlbar.

2) 422 b 21 f. Analog der Verschiedenheit der vier Elemente. 330 b 3.

sind, weil die Zunge bei der Berührung zugleich schmeckt, so wenig ist im Grunde der Tastsinn ein Sinn deswegen, weil durch das Fleisch verschiedenartige Qualitäten empfunden werden.

Ein Unterschied des Tastsinnes von den anderen Sinnen besteht ferner darin dass man wegen der Beschaffenheit des Mediums bei letzteren die Dinge mehr aus der Ferne, bei jenem nur aus der Nähe (wenn auch innerlich nicht ohne Vermittelung) wahrnimmt (423 b 11); beim Gesicht und Gehör wirkt ausserdem das Medium selbst mit auf uns ein; beim Tastsinn verhält es sich nur mitleidend bei der Uebertragung des Eindrucks nach innen. Im Vergleich mit dem Vorgang beim Sehen und Hören verhält sich daher hier das Fleisch nicht eigentlich wie die Luft sondern wie der Augapfel und die Luft im Gehörgang, also das Medium ausserhalb und das im oder am Organ selbst fallen zusammen; das Medium wird gleichsam selbst zum Organ [1]).

Als eine Art des Tastsinnes betrachtet Aristoteles übrigens auch den Geschmack [2]), weil seine Materie, das Feuchte, gefühlt wird. Dass er ihn doch besonders unterscheidet, hat seinen Grund jedenfalls in dem Umstande, dass die Zunge allein am ganzen Körper die Eigenthümlichkeit hat, mit dem Tasten zugleich zu schmecken (423 a 19).

Neben den gegenseitigen Verschiedenheiten der einzelnen Sinnesgebiete sucht nun Aristoteles auch bestimmte, durch alle durchgreifende Gleichartigkeiten aufzuweisen. Für jeden Sinn giebt es ein Paar äusserster Gegensätze von Qualitäten, zu denen die übrigen Empfindungsinhalte sich als Modificationen verhalten. So ergeben sich im Grunde genommen alle Farben aus den verschiedenen Mischungen und Trübungen von Schwarz und Weiss [3]); analog verhält sich der Gegensatz von Hoch und Tief im Bereich des Gehörs, der von Süss und

---

1) Als solches wird es gelegentlich auch von Aristoteles behandelt, s. Bäumker a. a. O. S. 56.

2) Belege ebd. S. 33, Anm. 1; S. 37.

3) Prantl a. a. O. S. 104 ff.

Bitter für den des Geschmackes und auf Grund dessen auch des Geruches. Aus diesen Verhältnissen ergeben sich speciellere Analogieen, wie sie für die Sinne des Gesichtes und Geschmackes die nachstehende Uebersicht giebt:

Gesicht (Farben).

Schwarz (einschliesslich grau). | Weiss (einschliesslich gelb) [1].

Mischungen:

Roth, violett, grün, blau.

Geschmack.

Bitter (einschliesslich salzig). | Süss (einschliesslich fett).

Mischungen:

Sauer, stechend, herb, scharf.

Auf Analogie der Empfindungsinhalte zwischen verschiedenen Sinnen hat Aristoteles überhaupt besonders geachtet; den Begriff der Analogie der Empfindung hat er allem Anschein nach zuerst wissenschaftlich zu erfassen gesucht. Analog (*σύστοιχα*) sind nach ihm solche Empfindungen, die verschiedenen Gattungen (Sinnesgebieten) angehören, so jedoch, dass die Function der betreffenden Organe gleichartig ist, indem z. B. dem Weissen gegenüber sich das Gesicht ebenso verhält, wie das Geschmacksorgan zu dem Süssen [2]. Ebenso geschieht die Benennung der Töne als hohe oder eigentlich scharfe (*ὀξύ*), und tiefe auf Grund einer Uebertragung vom Gefühlssinn aus, sofern nämlich in beiden Gebieten das Scharfe dasjenige ist, was die Empfindung in kurzer Zeit stark (*ἐπὶ πολύ*), das Tiefe aber das was sie in langer Zeit wenig bewegt; die Empfindung ist analog [3], weil hier wie dort das Eine gleichsam sticht, das Andere gleichsam stösst oder schiebt.

Die Schärfe der Empfindung beruht auf der Reinheit

---

1) Als Wirkung des Lichtes am Weissen: Prantl S. 117, wohin auch hinsichtlich der physikalischen Einzelheiten zu verweisen ist.

2) 447 b a. E., vgl. 448 a 15.

3) *Καὶ ἔοικεν ἀνάλογον ἔχειν τῷ περὶ τὴν ἁφὴν ὀξεῖ καὶ ἀμβλεῖ.* 420 a 30, b 1.

der Organe und einer solchen anatomischen Einrichtung, dass alle von aussen kommenden Eindrücke völlig deutlich werden. Das Organ muss denselben auf Grund seines Baues gleichsam entgegenkommen, etwa wie die lange Rüsselnase gewisser Hunde den Gerüchen oder die langen vorstehenden Ohren mancher Thiere den Schällen, sodass deren Bewegung möglichst wenig zerstreut wird. Das Auge darf weder zuviel noch zu wenig Feuchtigkeit haben, um vom Lichte im rechten Verhältniss erregt zu werden; die Haut vor der Pupille muss durchsichtig sein und nicht durch Falten Schatten werfen. Scharf sehen, bemerkt Aristoteles, heisst nicht bloss weit sehen, sondern auch Unterschiede gut auffassen. Mit einem mehr nach aussen gebauten Sehorgane (mit Vorsprüngen über den Augen) sieht man zwar weit, aber mit scharfer Farbenunterscheidung nur dann wenn seine optischen Bestandtheile zugleich rein und fein genug sind. In Bezug auf Sehschärfe wird daher der Mensch von dem Thiere, dessen Auge mehr nach aussen hervortritt, vielfach übertroffen, während er diesem vermöge der grösseren Zartheit und Reinheit, sowie der geringeren Erdigkeit seiner Augen in der Auffassung der Unterschiede überlegen ist (779 b f., 781 b).

L u s t und U n l u s t der Empfindung beruht für Aristoteles wie für Plato auf dem Verhältnisse des Eindruckes zur Förderung oder Hemmung der naturgemässen Beschaffenheit des Organs. Das Organ im Acte der Empfindung hat ein bestimmtes normales Verhältniss (λόγος) seiner Theile. Was nur dieses, sei es durch Reinheit der Qualität oder durch angemessene Mischung, begünstigt, wird als angenehm, was aber durch zu starke Einwirkung es beeinträchtigt, als das Gegentheil empfunden (426 a 30 f.). Damit hängt es z. B. auch zusammen, dass manche Gerüche, nämlich die welche mit der Nahrung in Verbindung stehen, Lust oder Unlust hervorrufen je nachdem man sie (aus Hunger) begehrt oder nicht, während andere, bei denen dies nicht in Betracht kommt, stetig angenehm sein können. Die letztere Klasse existirt übrigens für das Thier nicht. Im Uebrigen führt Aristoteles den Umstand dass die Gerüche stets betont auftreten, darauf zurück, dass

das Riechorgan nicht scharf genug unterscheide, d. h. doch wohl, dass es die Mischungen, als welche die Gerüche auftreten, in der Perception nicht zu zerlegen verstehe (d. an. II, 9).

Den *teleologischen* Gesichtspunkt, der das ganze System des Philosophen beherrscht, hat derselbe auch für die Betrachtung der Einrichtung und der gegenseitigen Verhältnisse der Sinne besonders eingehend und sinnig zur Geltung gebracht. Der Leib, heisst es u. a., muss aus mehreren Elementen bestehen. Zum Leben nämlich gehört in erster Linie der Tastsinn, und schon dieser, der ausser Glatt und Rauh auch Warm und Kalt empfindet, muss deshalb auf verschiedenen Elementen beruhen. Ohne ihn ferner könnten wir die anderen Sinne nicht haben, die ihrerseits nicht des Seins sondern des Wohlseins wegen da sind (d. an. III, 13). Es versteht sich nach Aristoteles' Anschauung eigentlich schon von vornherein, dass uns kein Sinn fehlt. Der Satz selbst wird denn auch nicht eigentlich zu beweisen versucht, wohl aber durch einige interessante, darauf bezügliche Bemerkungen erläutert (d. an. III, 1). Alles Wahrnehmen, heisst es, ist (unmittelbar oder mittelbar) Berührung (ἁφή). Da nun dafür gesorgt ist, dass wir entweder durch das Getast oder vermittelst äusserer Medien wahrnehmen, so ist glaublich, dass damit überhaupt die Einrichtung getroffen ist, dass uns für keine Art von irdischen Dingen, welche überhaupt Gegenstand der Wahrnehmung werden kann, das Wahrnehmungsvermögen fehlt. Diese Wahrscheinlichkeit verstärkt sich noch dadurch dass man einerseits sieht, wie *ein* Medium, z. B. Luft, im Stande ist, uns verschiedene Arten von Objecten zu vermitteln (Töne und Farben) und andererseits z. B. die Durchsichtigkeit nicht bloss an *ein* Medium gebunden ist (ausser der Luft ist ja auch das Wasser durchsichtig). Dazu kommt noch eine andere Erwägung: zwischen den Elementen und der Beschaffenheit der Organe besteht offenbar ein derartiges Verhältniss, dass man sieht, die Organe sind in Bezug auf Wahrnehmungsfähigkeit der Beschaffenheit der Dinge angepasst, denn an der Structur derselben scheinen alle Elemente,

aus denen Dinge bestehen können, betheiligt zu sein. Endlich: die Stufenfolge der organischen Wesen zeigt eine Zunahme der Sinnesorgane in der Weise, dass die höheren auch immer mehr von den Elementen in den Dienst des Baues der Organe gezogen haben. Da nun auf der obersten Stufe, beim Menschen, die stoffliche Beschaffenheit der Sinnesorgane gerade der Zahl der Elemente entspricht, so lässt sich schliessen, es sei kein weiteres Empfindungsorgan mehr möglich und nöthig, wenigstens soweit irdische Körper in Betracht kommen [1]) [12].

Die hergebrachte Ansicht, dass man Gleiches erkenne durch Gleiches, besteht zwar auch für Aristoteles, hat aber bei ihm einen anderen und viel bestimmteren Sinn als bei seinen Vorgängern. Auf materielle Gleichheit von Organ und Gegenstand legt er kein Gewicht [2]), sondern zeigt (d. sens. 2), wie keine der einschlagenden Fragen dadurch Licht erhält; überhaupt lasse ein Parallelismus der fünf Sinne mit den vier Elementen sich nicht herstellen (435 a 21). Er weist nach, dass die frühere Vertheilung der Elemente auf die Sinne nicht mit den Thatsachen übereinkommt: das Gesicht z. B. ist nicht Feuer sondern Wasser, und dass man überhaupt sieht, liegt nicht an der specifischen Beschaffenheit dieses Elementes, sondern an der anderen, dass es, wie auch andere Körper, durchsichtig ist (438 b 14). Die ganze Ansicht habe nur Sinn, wenn man von der Annahme ausgeht, dass das Empfinden in einem nach aussen Wirken des Organs bestehe, während bei der entgegengesetzten (dass es wesentlich Leiden sei) das Interesse daran dahin falle. Dann nämlich erhält die Formel „Gleiches durch Gleiches" den durchaus veränderten Sinn, wie ihn Aristoteles selbst scharfsinnig aufgestellt hat. Nicht ein Zusammenschliessen des Elements im Organ mit dem Element draussen ist ihm die Empfindung, sondern die Herstellung eines einheitlichen Actus zwischen Organ und Object im Sinne einer Bewegung vermittelst des Mediums: es soll die gleiche Bewegung, die vom Object auf das Medium aus-

1) Vgl. Alex. Aphrod. Quaest. III, 6.

2) Die Gründe dafür s. de gen. et corr. I, 7.

geübt wird, durch dieses auf das Sinnesorgan übertragen werden.

In der Geschichte der Wissenschaften gehört die Sinnesphysiologie des Aristoteles zu den bedeutendsten Erscheinungen und ist wie weniges epochemachend. Was an ihr im Vergleich mit der heutigen unzulänglich ist, beruht fast ausschliesslich auf der Unbekanntschaft der Nerven- und Gehirnfunctionen [1]. Das erkenntnisstheoretische Problem aber ist in derselben tiefer ergriffen, als es in der Regel heute auf diesem Gebiete geschieht. In dem Rahmen ihrer eigenen Zeit betrachtet zeigt sie uns die Fragestellung nach dem Wesen, den Stadien und den speciellen Eigenthümlichkeiten der Empfindung aus der Unklarheit der früheren Theorieen wie mit einem Schlage in das Licht scharfer Begriffe und bestimmter Problemfassung gerückt: deutlich geschieden und durchaus nach ihrer Bedeutung für das Verständniss der Sache treten heraus die Untersuchung über das Wesen des einwirkenden Objects, über die Aufgabe und Beschaffenheit des übertragenden Mediums, über die Einrichtung des Organs und seine Reaction auf die Einwirkung, sowie endlich über den Antheil der Seele selbst im Bewusstwerden der Empfindung. Dazu tritt (s. u.) eine Anzahl neuer Fragen hinsichtlich des Verhältnisses der Empfindung zum Bewusstsein und zu der Denkthätigkeit. Und das alles findet sich beschlossen in und gegründet auf einer einheitlichen, mit wenigen aber inhaltsreichen Begriffen bezeichneten metaphysischen Anschauung und gilt dadurch erst nicht bloss in seinem inneren Zusammenhange, sondern überhaupt seinem eigentlichen Wesen nach für erklärt und begriffen. So wenig auch für uns heute damit gesagt sein mag, der Act der Seele im Vorgange der Empfin-

---

1) Manches freilich auch auf dem Umstande, dass der Begriff des Bewusstseins bei Aristoteles noch nicht genügend bekannt und berücksichtigt ist; z. B. die nebensächliche Art in der, gleichsam als selbstverständlich, die Thatsache erwähnt wird, dass jeder einzelne Sinn nicht nur seine specifischen Objecte sondern auch das Ausbleiben derselben (Geräusche z. B. ebenso wohl wie Stille) wahrnimmt (421 b 6).

dung sei anzusehen als eine Ueberführung aus dem Zustande der Realpotenz in die Verwirklichung dessen was in dieser von Haus aus angelegt ist, oder, in der Empfindung übertrage sich die Form des Gegenstandes ohne die Materie in die Seele, — so sind wir doch, abgesehen von unserer genaueren Kenntniss der physiologischen Vorgänge, auch jetzt noch hinsichtlich des letzten Wesens der Empfindung nicht weitergekommen als zu der Antwort, die Empfindung sei nicht bloss ein receptives Erleiden des Eindruckes, sondern eine durch denselben bedingte Bethätigung der „Seele", durch welche die Empfindung als Bewusstseinsact erst entstehe. Die Früheren aber (Plato nicht ausgenommen) [1]) hatten auf diesen tiefsten Fragepunkt noch so gut wie gar nicht geachtet. In Bezug auf das Medium ist das schon bei Plato vorhandene Streben, die Vorgänge innerhalb der verschiedenen Sinnesgebiete als Artunterschiede eines zu Grunde liegenden physiologischen Processes aufzufassen, bei Aristoteles zur vollendeten Thatsache geworden, sofern der Begriff des Mediums als solchen zugleich mit der Forschung nach seinen specifischen Unterschieden hier eine deutliche und relativ vollständige Beantwortung findet. In Bezug auf die Phänomenalität der Empfindungsqualität ist zwar bei Aristoteles die klare Aufstellung des subjectiven Charakters der bewussten Empfindung nicht so deutlich gehalten wie schon bei seinem Vorgänger. Allein er übersieht dieses psychologische Factum zu Gunsten eines tieferen metaphysischen. Seine Auffassung nämlich, dass der Vorgang des Empfindens im Subject und der des „äusseren" Geschehens im Object ein einheitliches Dasein ausmache, in welchem objectives Sein und subjectives Bewusstsein sich auf Grund der Organisation unseres Erkenntnissvermögens wohl unterscheiden lässt, ohne im Grund und Wesen der Sache ursprünglich geschieden zu sein, — diese Auffassung des Aristoteles reicht unmittelbar bis an die tiefsten Probleme der modernen Lehre über das Verhältniss von Denken und Sein. Jedenfalls hat die antike Wissenschaft weder in der späteren pneumatologischen Auffassung (s. u. 2. Ab-

---

1) S. o. I, 1, S. 210.

schnitt. Kap. 1) des Vorgangs der Empfindung (die im Grunde nur eine Modification des Mediums betrifft), noch selbst nach der Entdeckung der Empfindungs- und Bewegungsnerven über das Wesentliche der aristotelischen Bestimmungen hinaus, wohl aber hinter dieselben zurückzuschreiten vermocht.

Freilich hat Aristoteles selbst den Gedanken einer ursprünglichen Identität von Sein und Bewusstsein mit einer Polarität von Subjectivem und Objectivem eben nur gestreift. Seine Ueberzeugung von der grundwesentlichen Realität der Bewegung als Träger des Weltprocesses lässt ihn auch im Empfindungsvorgange nichts anderes sehen, als dass im Grunde durch denselben die Dinge dem Subjecte ihre Qualitäten durch Vermittelung der Bewegung so kund machen, wie sie an sich, auch abgesehen von ihrem Eintreten in's Bewusstsein, auch wirklich sind. Darum bestreitet er dem Protagoras die Lehre, dass der Charakter der Empfindung im Allgemeinen eine Erkenntniss des Wesens der Dinge, wie sie an sich sind, ausschliesse, und sucht über die schwierigste Frage, wie etwas als reales Object und in derselben Beschaffenheit, die es als solches hat, zugleich als Inhalt eines Wissens da sein könne, durch Heranziehung des Unterschiedes von Potenz und Actualität hinwegzukommen, ohne dabei schliesslich etwas anderes zu sagen, als dass das Subject eben die Fähigkeit habe, aus der blossen Möglichkeit der Aufnahme des Seienden in's Bewusstsein zu der Wirklichkeit dieser Aufnahme überzugehen, d. h. er formulirt lediglich das Problem in bestimmteren Begriffen und nimmt dies für die Lösung desselben. Das Gleiche gilt für die rein subjective Seite des Empfindungsvorgangs. Wirklich erklärt wird die Empfindung nur, soweit sie in der materiellen Veränderung des Organs besteht. Dahinter ist freilich immer noch die Seele selbst, in welcher auf Grund dieser Veränderung die Empfindung actuell wird. Wenn Aristoteles sich hierbei zum Zwecke der Erklärung so ausdrückt: Wie die Seele zum Leibe, so verhält sich die Sehkraft (als ein Stück Seele) zum Auge (413 a 2, 412 b 18), so hat er auch da das Problem, das es zu lösen gilt, lediglich bestimmter hingestellt.

Neben den Bestimmungen über die äusseren Sinne geht noch eine Anzahl scharfsichtiger Fragen einher über Verhältnisse der Empfindung, die wir jetzt theils unter dem Begriffe des Bewusstseins, theils in der Untersuchung nach dem schon in der Wahrnehmung selbst enthaltenen Antheile der Verstandesthätigkeit behandeln. Aristoteles fragt erstens nach dem Grunde der Wahrnehmung für die in allen sinnlichen Perceptionen gemeinsamen Eigenschaften, sodann, durch welche Sinnesthätigkeit man ausser dem empfundenen Objecte auch des eigenen Empfindens selbst inne werde; ferner, worin die Möglichkeit liege, Eigenschaften aus verschiedenen Sinnesgebieten gleichzeitig ungetrennt wahrzunehmen. Die Anwendung von damals gebräuchlichen naturphilosophischen Kategorieen veranlasst ausserdem Fragen von der Art, wie es sich mit der unendlichen Theilbarkeit der sinnlichen Qualitäten gegenüber der der Körper verhalte, an denen sie sich befinden, oder wie ein und dasselbe von mehreren gesehen werden könne, ohne seine Einheit aufzugeben und sich gleichsam zu zerspalten, — wie denn überhaupt hier, wo die Psychologie zum ersten Male mit Bewusstsein das Gebiet der inneren Wahrnehmung betritt, sachliche Auffassungen durcheinandergehen mit Erklärungen, welche mittelst abseits liegender Gesichtspunkte geleistet werden.

Aristoteles hat schon richtig bemerkt, dass bestimmte, allgemeine Qualitäten wie Bewegung, Ruhe, Grösse, Gestalt, Zahl [1]) den Inhalten aller oder mehrerer Sinne gemeinsam sind. Daraus aber, dass man sie keinem einzelnen der fünf Sinne besonders zuweisen kann, darf, wie er zu zeigen sucht, für sie nicht auf die Existenz eines besonderen sechsten Sinnes geschlossen werden, als dessen Objecte jene Allgemeinheiten anzusehen wären. Denn Bewegung wird von jedem Sinnesorgan unmittelbar wahrgenommen (jedenfalls für Aristoteles aus dem Grunde, weil die Sinneswahrnehmung selbst ihr Wesen in der Bewegung hat, welche sich vom Object und

---

1) 442 b 5 werden auch Eigenschaften, wie glatt und rauh, spitz und stumpf dazu gerechnet.

vom Medium auf das Organ überträgt), Grösse auf Grund der Bewegung, Ruhe als Aufhören der Bewegung, Gestalt als Eigenschaft der Grösse, Zahl endlich als Durchbrechung des Continuum, mithin ebenfalls auf Grund von Grösse und ausserdem deshalb, weil die verschiedenen Sinne je ein Verschiedenes wahrnehmen, sodass dadurch immer mehrere Einheiten von selbst nebeneinander kommen. Weil somit in jedem Sinne schon die Fähigkeit liegt, ausser seinem specifischen Inhalt auch das Gemeinsame mit wahrzunehmen, so kommt die Wahrnehmung des Letzteren so zu Stande, dass „die in jedem besonderen Falle betheiligten Sinne zur Wahrnehmung des Gemeinsamen auch gemeinsam, je nach ihrer Natur mehr oder weniger gleichmässig, beitragen", daher eben für jene *κοινά* kein besonderer Sinn vorhanden ist [1]). Gäbe es einen solchen, so entstände die neue Frage, wie die Wahrnehmungen seitens desselben mit denen der anderen in eins zusammengehen. Die Objecte jenes würden dabei nur als ein nebenbei (*κατὰ συμβεβηκός*) Wahrgenommenes erscheinen, etwa so wie ein im Gesichtsfeld auftauchendes Weisses „nebenbei" noch süss oder (in einer anderen Art des „nebenbei") als diese oder jene Persönlichkeit erkannt wird. In Wirklichkeit sind sie aber nicht accidentell, sondern gehören stets mit zum Wesentlichen der Wahrnehmung, die sie als solche erst zum Abschlusse bringen. Letzteres kann aber eben nur auf Grund dessen der Fall sein, dass sie in jeder Empfindung eines der fünf Sinne immer schon mit enthalten sind, und der Grund hierfür kann wieder nur der sein, dass die Sinne ausser dem was jeder für sich leistet, doch schliesslich Bethätigungen des sie alle gemeinsam bedingenden einheitlichen Wahrnehmungsvermögens sind [13].

Was die Wahrnehmung des Wahrnehmungsactes selbst betrifft (abgesehen von der des Objects als solchen), so kann dafür, wie ausgeführt wird (425 b 13 f.), nicht ein besonderer Sinn vorhanden sein, da für diesen es ja dann wieder eines besonderen bedürfen würde, um seiner bewusst zu wer-

---

1) Kampe 105.

den u. s. f. Jene Fähigkeit muss also jedesmal in dem betreffenden der fünf Sinne selbst liegen, freilich nicht auf Grund seiner specifischen Eigenthümlichkeit, sondern weil jeder Sinn ausser dieser noch die gemeinsame Fähigkeit hat, seine eigene Thätigkeit zu erkennen [1]) und diese muss auf einer den verschiedenen Sinnesempfindungen zu Grunde liegenden gemeinsamen Empfindungsthätigkeit in dem gemeinsamen Empfindungsorgan beruhen (455 a 20 f.) [14].

Hinsichtlich der Frage, wie man Unterschiede wahrnimmt, ist Aristoteles der Ansicht, zur Perception derselben innerhalb eines und desselben Gebietes sei der betreffende Sinn an sich ausreichend; in Betreff der Unterscheidung verschiedenartiger Empfindungen hält er principiell daran fest, dass dies eine Thätigkeit der Wahrnehmung als solcher sei [2]). Er hat also den Begriff derselben nicht ganz scharf nach der Seite der intellectiven Thätigkeit hin abgegrenzt. Näher aber interessirt ihn die Frage, auf Grund welcher Verhältnisse die Unterscheidung innerhalb der Empfindung selbst möglich sei. Dass Weiss und Süss, wenn sie zugleich gegeben sind, nicht für dasselbe gehalten werden und nicht ineinanderfliessen, kann nicht auf ihrer Wahrnehmung durch getrennte Organe beruhen, da jedes von diesen nur die ihm zuständige Qualität, nicht aber ausserdem den Unterschied derselben von der andern zum Ergebniss seiner Wirksamkeit hat. Die Unterscheidung beider geschieht durch einen einheitlichen Act, mithin durch die Function eines Einheitlichen und nicht durch die zweier Getrennten. Da aber entgegengesetzte Sinnesqualitäten entgegengesetzte Bewegungen sind, so ist die Schwierigkeit zu erklären, wie jenes Einheitliche (noch abgesehen von der Frage, was es seinem Wesen nach ist), als untheilbar und im untheilbaren Zeitmoment in entgegengesetzter Weise bewegt werden kann. Gelöst wird nun diese Frage durch eine begriffliche Unterscheidung, die

---

1) 425 b 15 f.: 455 a 15—17. Ueber das Verhältniss der beiden Stellen zu einander s. d. Bemerkung im Philologus, Bd. XL, S. 352 f.

2) 426 b 15: *ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν.*

bei Aristoteles sehr oft aushelfen muss [1]). In Wirklichkeit (nach Ort und Zahl) ist es untheilbar, dem Begriffe seiner Thätigkeit nach aber geschieden (426 b 22 f.). Es verhält sich wie der Punkt, der als solcher einer ist, aber als Grenze zweier zusammenstossenden Linien zwei Functionen hat. „Der urtheilende Theil der Seele liegt im Punkte des Zusammenstosses; dadurch befasst er die Unterschiede beider, gehört zu beiden und bleibt doch dabei nur einer, wie der Punkt; so verbindet sich in dem Unterscheiden der Seele die Einheit mit den Gegensätzen" [2]) [15]. Auch hier weisen somit die getrennten Gebiete der äusseren Empfindung auf einen gemeinsam empfindenden Hintergrund, der ihre specifischen Aussagen verbindet und verwerthet, auf ein „erstes Wahrnehmendes" (*πρῶτον αἰσθητήριον*), welches die Fähigkeit hat, das Bewusstwerden der Empfindungsthätigkeit selbst, sowie der in ihnen gegebenen Unterschiede, zu bewirken (445 a).

Diese drei Leistungen also: Wahrnehmung der gemeinsamen Eigenschaften, wie Bewegung, Grösse u. a., Wahrnehmung des Empfindungsactes selbst, und Unterscheidung des gleichzeitig gegebenen verschiedenen Sinnlichen, sind Werke des *πρῶτον αἰσθητήριον* [3]) [16]. Dieses einheitliche und gemeinsame Sinnesorgan muss nun etwas mit dem Leibe untrennbar Verbundenes sein, wie die sensitive Seele überhaupt. Es folgt dies aus der Beobachtung, dass gewisse Thiere, wenn man sie zerschneidet, in beiden Theilen selbständig fortleben. Hier muss also mit dem Körper die sensitive Seele selbst getheilt werden. Dafür spricht auch der Umstand, dass übermässige Eindrücke längere Zeit im Sinnesorgan haften bleiben und die Fähigkeit der Empfindung sogar zerstören können; nur unter jener Voraussetzung ferner ist ja das Einswerden des Empfindungsactes mit dem sinnlichen Eindruck, überhaupt die Anpassung des Organs an das sinnen-

---

1) S. Anm. [4].

2) v. Kirchmann z. d. St.

3) Dass namentlich auch die Wahrnehmung der *κοινά* ihm zuzuschreiben sei, zeigt Kampe S. 105, Anm. 2, auf Grund von 450 a 9 f.

fällige Aeussere, wie sie das Wesentliche des Empfindungsvorgangs ausmacht, zu erklären. Aus dem was sich oben über die Unterscheidungsfähigkeit jenes „ersten Empfindenden" gegenüber gleichzeitigen, verschiedenen Empfindungen ergeben hat, leuchtet ferner ein, dass man dieses Vermögen nicht an eine Vielheit von Organen vertheilt zu denken hat. Jenes Princip des Empfindens, d. h. die sensitive Seele selbst, hat ihren Sitz im Herzen, welches durch seine Lage in der Mitte des Körpers den zweckmässigsten Ort für dieselbe darstellt [1]).

Im Herzen ist das Organ der Ernährung, Empfindung und Muskelbewegung (456 a 20; 647 a 27), sofern in ihm sich die dem Seelischen unmittelbar verwandte Wärme (die warme Luft oder das Pneuma) aus dem Blute entwickelt (s. u. 2. Abschnitt, Kap. 1). Das Gehirn, welches Plato im Anschluss an frühere Ansichten und seinerseits von ästhetisch-teleologischen Gesichtspunkten geleitet als das Centralorgan betrachtet hatte, hielt Aristoteles aus Gründen empirischer Beobachtung und zwar nach dem damaligen Stande der Thatsachen mit Recht, nicht dazu für tauglich: er fand, dass es bei der Berührung (wenigstens der Hemisphären) keine Empfindung bewirke [2]). Auf Grund seiner Zweckmässigkeitsbetrachtung hält er es wegen seiner kalten und feuchten Beschaffenheit für einen Abkühlungsapparat für die Wärme der Herzgegend (652 b 16; 743 b 28; 439 a 2). Die Ueberleitung des Eindruckes vom Sinnesorgan zum Centrum vermittelt wesentlich das Blut, dieses freilich nicht direct und an sich, da es s. z. s. als inneres Medium an sich selbst empfindungslos ist (666 a 16; 650 b 3; 652 b 5), sondern auf Grund der aus seiner Feuchtigkeit vermittelst der organischen Wärme entstehenden warmen Luft [17].

Mehr scholastisch als wirklich psychologisch sind einige

1) Brentano, die Psychol. des Arist. (Mainz 1867), S. 98 f. (mit den Belegen). Zu der Verschiedenheit der Bezeichnungen (*πρῶτον αἰσθητήριον, ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, αἰσθητικὴ δύναμις, ψυχὴ αἰσθητική*) s. Kampe S. 95, Anm. 2 f., über das Herz als *αἰσθητικὴ μεσότης* ebd.

2) Siehe J. B. Meyer, Aristoteles' Thierkunde, S. 431.

andere Untersuchungen, die sich an die Empfindungslehre anschliessen. So die Frage, wie es sich mit der Untheilbarkeit der sinnlichen Qualitäten gegenüber der der Körper verhalte. Die Farbe, so scheint es, muss ebenso in's Unbestimmte theilbar sein, wie der Körper, an dem sie haftet. Sonst müsste man ja annehmen, dass es kleinste Körper gebe, die als solche keine sinnenfällige Qualität hätten, was gegen den Begriff des Körpers verstösst, sowie gegen die Art, wie er als solcher (durch Wahrnehmung) erkannt wird (445 b 3 ff. 440 a 27). Psychologisch interessanter ist das hieran angeschlossene Problem, wie eine Summe gleichartiger Empfindungen hörbar werden kann, während doch jede einzelne Theilempfindung nicht gehört wird. Die Lösung ist aber auch hier rein formalistisch; eine Unterscheidung allgemeiner Begriffe muss genügen, um den thatsächlichen causalen Hergang vorstellig zu machen. Nur das Ganze, heisst es, wird der Wirklichkeit nach wahrgenommen; jedes Einzelne ausserhalb desselben behält freilich auch seine Wahrnehmbarkeit, jedoch an und für sich nur der Möglichkeit nach, die, um zur Wirklichkeit zu kommen, eben die Vereinigung mit dem Ganzen fordert (446 a 1 ff.), — eine Betrachtungsweise, in der die von Aristoteles zuerst näher bestimmten Allgemeinbegriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit für die der Reizstärke und Schwelle der Empfindung mit aushelfen müssen. Auf ähnlichem Boden gewachsen ist der Beweis, warum es eine begrenzte Zahl von Farben und überhaupt von sinnlichen Qualitäten innerhalb jedes Empfindungsgebietes geben müsse. Es beruhe dies darauf dass es in jedem derselben Extreme von Qualitäten gebe (bei den Farben z. B. schwarz und weiss). Ueberall aber, wo Extreme als conträre Gegensätze vorhanden sind, gilt für Aristoteles der Satz, dass innerhalb jener nur eine bestimmte und begrenzte Zahl von Zwischenarten sich findet (445 b 20).

Hierher gehört endlich noch die Frage, wie ein und dasselbe Object von mehreren Wahrnehmenden zugleich gesehen werde, ohne in dieser Vervielfältigung als Object der Empfindung sich zu zertheilen. Die Empfindungen, heisst es, sind ja nicht selbst

Körper, sondern nur Affectionen und Bewegungen (πάθη und κινήσεις) vermittelst eines Körpers. Ein und dasselbe also kann wohl an verschiedenen wahrnehmenden Subjecten die gleichen Einwirkungen hervorbringen; es ist sonach als ein Empfindungsprocess, der gleichzeitig an mehreren zur Wirkung kommt, nicht der Zahl, sondern der „Form" nach dasselbe (446 b 16 f.) [1]).

B. Die höheren Erkenntnissfunctionen.

Zwischen der Empfindung, bzw. Wahrnehmung, und den höheren Geistesthätigkeiten des Meinens und Denkens steht nach Aristoteles' Ansicht in der Stufenfolge der theoretischen Vermögen die anschauliche Vorstellung (φαντασία), d. h. das aus dem Wahrnehmungsacte sich ergebende und in der Seele als dauernder Besitz befindliche, mehr oder minder verallgemeinerte Anschauungsbild des Gegenstandes [18]. Sie unterscheidet sich von der Wahrnehmung; denn diese ist, sei es der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach, immer vorhanden, die Vorstellung hingegen nicht; letztere fehlt sogar vielen Thieren gänzlich (428 a 10). Die Wahrnehmung ist hinsichtlich ihres unmittelbaren Inhaltes immer wahr, die Vorstellung unterliegt dem Irrthum. Man kann ferner auch bei geschlossenen Augen Anschauungsbilder haben, Empfindungen aber nicht. Die φαντασία ist eine durch actuelle Empfindungen hervorgerufene und fortdauernde Bewegung (428 b 11; 429 a 1), physiologisch betrachtet „ein Reiz, der seine von der Wahrnehmung übrig gebliebene Bewegung fortwährend weiterzuleiten strebt"; als den Träger dieser innerorganischen Bewegung betrachtet Aristoteles aller Wahrscheinlichkeit nach das Blut oder vielmehr den mit ihm verbundenen warmen Hauch. Wenn auf diesem Wege, auf dem sie auch Hemmungen von Seiten anderer Reize unterliegen kann, die Bewegung sich bis zum Herzen fortpflanzt,

---

1) Ueber die scholastische Seite der aristotelischen Philosophie vgl. Strümpell, Gesch. d. griech. Phil., Bd. I. S. 207 f. S. auch Schopenhauer, Parerga (Berlin 1862), Bd. I, S. 54.

so wird sie eben damit zugleich Affection des anschaulichen Vorstellungsvermögens, d. h. seelische Vorstellung (*φάντασμα*, 450 a 10. 461 a 6). Als solche ist sie, wenn die innere Bewegung nicht von anderen hemmenden beeinflusst ist, Abbild des Empfundenen und unterscheidet sich von dem eigentlichen Erinnerungsbilde (*μνημόνευμα*) nur dadurch dass wir bei diesem den Act der früheren wirklichen Wahrnehmung noch mit dazu vorstellen (449 b 10 f.), besonders durch Hinzunahme der Zeitvorstellung [1]). Auf Grund von Verschmelzungen mit anderen „Bewegungen" hingegen entstehen veränderte Anschauungsbilder, (dasjenige was wir heute Phantasiebilder nennen, deren Zusammenhang mit den anschaulichen Empfindungen schon Aristoteles behauptet hat). Diese betrachtet Aristoteles mehr nach der pathologischen Seite hin; er denkt wesentlich an die Phantasmen des Traumes, des Fiebers, leidenschaftlicher Aufregungen u. a., wobei nach seiner Theorie die innerorganischen Bewegungen, deren Träger das Blut ist, stürmisch durcheinander gerathen und so die Vorstellungsinhalte sich trüben. Die normalen Anschauungsbilder dagegen sind schon die erste Stufe oder wenigstens die Vorstufe der allgemeinen Begriffe (432 a 12). Denn das Anschauungsvermögen reproducirt nicht bloss Empfindungen, sondern bereitet auf die Thätigkeit des Schliessens vor [2]). Dem Thier ersetzt es geradezu die Vernunft, und auch der Mensch kann unter Umständen ausschliesslich unter seiner Wirksamkeit handeln (429 a 7). In ihm liegt auch von psychologischer Seite her die Bedingung für die Sprache (420 b 32). Die Anschauungsvorstellung ist immer wahr, sofern das Empfundene, von dem sie das seelische Nachbild ist, als Inhalt eben seine specifische Qualität hatte; sie kann aber wie jene falsch sein in Bezug auf dasjenige was noch nebenbei wahrgenommen wird, also bei Bestimmungen der Person, Grösse u. dgl. (428 b 15 f.).

Die Verbindung zwischen Anschauung und Empfindung ist

---

1) Vgl. Bain a. a. O. S. 645 f.

2) Es ist *λογιστική* und *βουλευτική*; s. Freudenthal, über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles (Göttingen 1863), S. 56.

das Gedächtniss [1]) als die Fähigkeit, nachbleibende Abdrücke der Empfindung im sensitiven Centralorgan (unter Vermittelung des Blutes) zu veranlassen. Dem entsprechend sagt Aristoteles, letztere seien eigentlich nur möglich von Empfindungen; von Begriffen dagegen nur accidenteller Weise, sofern diese auf Anschauungen ruhen und letztere im Gedächtnisse bleiben (450 a 23).

Ebenso deutlich wie von der Empfindung ist die sinnliche Anschauung andrerseits von den eigentlichen Denk- und Urtheilsthätigkeiten unterschieden: von dem Wissen im strengen Sinne durch die ihr inwohnende Möglickeit des Irrthumes; von der gewöhnlichen Meinung (*δόξα*), die mit ihr diese Möglichkeit theilt. durch den Mangel des urtheilenden Factors; die *φαντασία* ist mehr eine blosse Vergegenständlichung von Bildern. Sie entbehrt ferner nach Aristoteles' Ansicht des begleitenden Gefühls, welches bei der Meinung nie fehlt (427 b 17 f.)

Die einzelnen Erkenntnissstufen selbst bestimmt Aristoteles mehr nach den verschiedenen Gebieten ihrer Objecte als nach ihrem psychologischen Verhalten. Gegenstand der Meinung (*δόξα*) ist das Zufällige, Mögliche (im Gegensatze zum Nothwendigen) und Vergängliche. Sie geht, wie schon Plato sagte, auf das was ist und u. U. auch wahr ist, ohne dass der Grund und die innere Nothwendigkeit hervortritt, die es in seinem Sein und Wesen bedingt; zu ihr gehören daher u. a. die Schlüsse von Thatsachen auf Thatsachen ohne Aufdeckung des begrifflichen Zusammenhangs im Geschehen [2]).

Wie die Meinung, so beruhen auch Ueberlegung (*διάνοια*), d. h. die Synthese von Anschauungen oder Begriffen zu der Einheit des Urtheils (430 b 5 f.) und Annahme (*ὑπόληψις*) auf der verallgemeinernden *φαντασία* [3]). Diese verhält sich zu ihnen wie die Denkbewegung zu ihrem Resultate.

1) S. unter C.

2) Kampe 248 f.

3) 427 b 14; vgl. Kampe 237. Trendelenburg zu d. an. S. 453. 469.

Bei ihnen sind wir schon in den Bereich der urtheilenden Verstandesthätigkeit eingetreten. Die Gliederung des Erkenntnissgebietes ist nach Aristoteles von diesem Punkte aus folgende (427 b 27):

Erkenntniss

- sinnliche (αἴσθησις)
  - die fünf Sinne
- höhere (νόησις)
  - φαντασία
  - διάνοια
    - δόξα ὑπόληψις
    - φρόνησις (praktisches Denken)
    - ἐπιστήμη (begriffliches Denken).

Διάνοια ist hierbei die Fähigkeit zu denken und das Wahre zu finden in erweiterter Bedeutung [1]), die somit die höhere, reine Intuition des Begrifflichen, die Wissenschaft als solche zugleich mit den mehr oder weniger allgemeinen Annahmen über das Gegebene ohne eigentlich philosophische Begründung in sich einschliesst, jenes als ἐπιστήμη, dieses, was wieder allgemeinerer oder speciellerer Natur sein kann, als δόξα und ὑπόληψις [2]), zwischen beiden das praktische Denken (φρόνησις), sowohl in Bezug auf Principien wie auf Handlungen.

Die Möglichkeit des Irrthums ist hiernach im Gebiete der Meinung zu suchen. Irrthum und Wahrheit sind nicht an den Objecten an sich, sondern specielle Eigenthümlichkeiten des Denkens. Ihr Unterschied als solche liegt in der Art der Zusammensetzung der Gedanken. Denn das Mass des Wissens ist das Wissbare (die Dinge), nicht umgekehrt. Wahrheit ist Uebereinstimmung, Irrthum Nichtübereinstimmung der Gedanken mit dem Seienden in der Weise, dass die Verbindung der Begriffe in der Bejahung der in Wirklichkeit bestehenden Verbindung der entsprechenden Gegenstände entspricht

---

1) S. Bonitz im Index Aristot. 186 a 7 f.

2) Waitz zum Organon 66 b 19. 981 a 7. 1147 b 5. Vgl. Salmas. ad Simpl. Epict. (ed. Lud. Bat. 1640). S. 28 f. Die Kundmachung beider ist die Aussage (φάσις). Prantl, Gesch. d. Log. I, 119.

oder nicht entspricht, und andererseits die in der Verneinung absichtlich behauptete Getrenntheit von Begriffen ihr Gegenbild in dem Nichtbestehen einer Verbindung zwischen den entsprechenden Dingen hat oder nicht hat [1]). Irrthum ist da wo das subjective (in Vorstellungen bestehende) Verhältniss des Verbundenen (bzw. als getrennt Behaupteten) dem objectiven (sachlichen) Bestande nicht entspricht. Als psychologische Quelle desselben bezeichnet Aristoteles die Möglichkeit, dass entweder an Stelle eines Erinnerungsbildes (*μνημόνευμα*) im eigentlichen Sinne ein bereits modificirtes Anschauungsbild (*φάντασμα*) sich unterschiebt, oder dass man, was nur ein Vorstellungsbild ist, für eine wirkliche Empfindung hält. So in Zuständen der Aufregung, Leidenschaft, des Traumes, Fiebers u. dgl. oder wenn bei normalem Bewusstsein doch die Wahrnehmung zu schwach ist, um deutlich aufgefasst zu werden, wobei es dann leicht geschieht, dass sie durch Anschauungsbilder von innen her ergänzt und dadurch in ihrem wirklichen Vorstellungsinhalte verfälscht wird [2]).

Das eigentliche Denken ist nicht bloss das zufällige Treffen eines thatsächlichen, d. h. wahren Zusammenhangs, sondern das Erfassen einer Wahrheit vermittelst der Einsicht ihres Grundes, und im letzten und höchsten Sinne ihrer Bedingtheit durch den Zusammenhang der Dinge überhaupt, somit in der Ableitung aus dem allgemeinsten und obersten Grunde. Das Organ desselben ist der *νοῦς*, ein Begriff, in dessen aristotelische Bedeutung sich für unsere deutsche Sprache (wie sich weiterhin noch ergeben wird), die Ausdrücke Geist, Verstand, Vernunft und denkendes Bewusstsein zu theilen haben. Dieser denkende Geist (*νοῦς*) ist der für den Menschen eigenthümliche Theil der Seele, den die Thiere nicht haben, an kein köperliches Organ gebunden, seinem tiefsten Wesen nach (s. u.) ungeworden und unvergänglich [3]). Er ist

---

1) Vgl. Prantl a. a. O. S. 118.

2) Freudenthal 46 f.

3) W. Volkmann, Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie (Prag 1858), S. 27.

die Fähigkeit, sowohl die Einheit in der Mannigfaltigkeit und überhaupt die einheitlichen und ursprünglichen Gründe der Dinge und die obersten Principien für die Wissenschaften sowie für alles Wissen und Erkennen überhaupt zu erfassen, als auch die Vielheit erkennend zu durchdringen und auf einheitliche Gründe zu bringen. Er erfasst ebenso das Uebersinnliche, Göttliche, wie das Individuelle und Vielheitliche. Wie das Auge von dem Materiellen die Form des Dinges in sich aufnimmt, so der denkende Geist von der Vielheit der Anschauungsbilder die ihnen wieder tiefer zu Grunde liegenden Formen (allgemeineren Beziehungen) (1096 b 30. 1143 a 26 f.). Wie die Anschauungsbilder auf den Formen der materiellen Gegenstände beruhen, welche durch das Auge in die Seele aufgenommen sind, so sind sie ihrerseits wieder als gegebene Vielheit von Bewusstseinsacten der Stoff für weitere Vereinheitlichungen (Formen), welche das denkende Erkennen aus ihnen macht. Wie das wahrnehmende Centralorgan verschiedene sinnliche Qualitäten zu einer Wahrnehmung vereinigt, so setzt das Organ des Denkens auch „das qualitativ Eine in untrennbarer, einheitlicher, der Einheit des Objects entsprechender Zeit“ [1]). Wie das Auge sich im einheitlichen Empfindungsacte mit dem Gegenstande (d. h. mit dessen Form) identificirt, so wird der Geist (νοῦς) im Erfassen der begrifflichen Formen eins mit diesen seinen Objecten; die in ihm liegenden Vernunfteinheiten (begrifflichen Beziehungen), die der Möglichkeit nach schon da sind, aber erst durch ihr Erfasstwerden von Seiten des νοῦς Wirklichkeit erlangen, „trennt er ab“ (betrachtet sie für sich) und macht sie so zu einem mit sich Identischen [2]). Während der Sinn immer nur ein begrenztes Gebiet seiner Thätigkeit hat, denkt der Geist alles. Das Material dazu, an das er in der Ausübung seiner Thätigkeit gebunden ist, sind die Anschauungsbilder (φαντάσματα); die Formen aber, unter welche das Denken diese bringt, werden auf Grund der Einwirkung von jener

1) Kampe 218.
2) d. an. III, 4 a. E.

Seite her in ihm selbst transparent, so dass er die allgemeinen Verhältnisse, welche in den Dingen liegen, aus eigener Thätigkeit auf Grund der gegebenen Eindrücke erfasst und schaut [1]). Er denkt sie „in und an den Anschauungen“ (*τὰ εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ* 431 b 2). Darum hat das Denken neben seiner abstracten immer auch eine anschauliche Seite: „wie wir beim Zeichnen, auch wenn es uns nicht auf eine bestimmte Grösse ankommt, doch nicht umhin können, der Figur einen bestimmten Umfang zu geben, so stellt sich der Denkende, auch wenn er (z. B.) nichts Quantitatives denkt, dennoch ein Quantitatives vor Augen, denkt es aber nicht als Quantitatives“ (449 b 30).

Das begriffliche Wissen als psychologischer Zustand ist daher seinem Wesen nach die Entwickelung aus einer Potenz. In der Wahrnehmung liegt für die Erkenntniss die Möglichkeit, das Allgemeine zu erfassen, und von der anderen Seite liegt im *νοῦς* das Vermögen, die obersten Begriffe und Einsichten, aus denen das begriffliche Wesen im reinen Denken sich deduciren lässt, in dem zu der Wahrnehmung hinzutretenden selbständigen Denkprocesse in sich aufleuchten zu lassen (430 a 15). Die Begabung hierzu ist freilich individuell verschieden und hängt zum Theil ab von Scharfsinn und glücklichem Treffen (*ἀγχίνοια* und *εὐστοχία*) sowie von der gegenseitigen Förderung des intellectuellen Vermögens der Menschen auf Grund des Verkehrs und des Culturlebens überhaupt [2]).

Das Denken ist hiernach wesentlich das Werk des *νοῦς* als des vernünftigen Geistes, zeigt sich aber von zwei Seiten her in seiner Eigenthümlichkeit bedingt und bestimmt: einerseits von dem was der Möglichkeit nach im Geiste an Erkenntniss bereits enthalten ist, und andrerseits von dem was er auf Grund dieser in ihm liegenden Wissenspotenzen (der zur Anwendung kommenden Kategorieen und begrifflichen allgemeinen Verhältnisse) aus dem gegebenen Stoffe der Empfin-

---

1) 449 b 30. 431 a 14, b 2. Vgl. Brentano a. a. O. S. 146.

2) Belege bei Prantl, S. 113, Anm. 88 ff.

dung und Anschauung erst macht. Diese beiden Seiten bedürfen noch einer näheren Betrachtung.

1. Jedes denkende Lehren und Lernen setzt eine schon vorhandene Kenntniss voraus. So auch das logische Wissen und Erkennen, mag es inductiver oder deductiver Natur sein; denn in jenem Falle ruht es auf der Fähigkeit, das Einzelne als solches im Momente der Wahrnehmung selbst zu erfassen, in diesem auf der anderen, intellectuelle Anschauung von obersten Begriffen und Axiomen zu haben, und zwar wiederum sowohl von solchen die für je eine Specialwissenschaft gelten, als auch derjenigen welche die höchsten und letzten Gründe für alles Wirkliche bezeichnen. Die letzteren sind die für sich bestehenden Wahrheiten, für die es keine Deduction giebt und keiner bedarf; von denen vielmehr selbst alles andere deducirt werden muss (71 b 9. 26: *ἐκ πρώτων ἀναποδείκτων*). Sie muss man sonach v o r j e d e m Schlusse erkennen und sogar in höherem Grade, wie denn sie, die obersten Principien alles Wissbaren, d. h. alles Seienden, auch in höherem Grade s e i n müssen als das von ihnen Abhängige (72 a 25). Das Organ nun für dieses undeducirbare Wissen ist der denkende Geist, der sie in analoger Weise (freilich ohne Medium) wahrnimmt, wie das Auge die s i n n l i c h e n Qualitäten; die Existenz der Principien muss man h i n n e h m e n (*λαμβάνειν*), die der Anderen n a c h w e i s e n [1]). Ersteres gilt in der Arithmetik z. B. vom Begriff und Wesen der Einheit, in der Geometrie von Punct und Linie, dasselbe von deren specifischen Eigenthümlichkeiten wie gerade und ungerade, Quadrat- und Kubikzahl, vom Begriffe der Incommensurabilität u. s. w., sowie von den sogen. gemeinsamen Axiomen. Für die Philosophie selbst wird dieser ursprüngliche und zunächst latente Besitzstand des Geistes bestehen in den Begriffen der Vernunft, der ersten Ursache, der Möglichkeit und Wirklichkeit [2]) u. a. Dies hat nicht den Sinn, dass solche Begriffe (etwa wie Kant's

---

1) 76 a 31 f., vgl. 78 a 23. 84 b. 28.

2) Deren Wesen empirisch nur durch „Analogie" klar gemacht werden kann. Met. IX, 6.

Kategorieen) als im Verstande bereits vor dem Object enthalten betrachtet würden, sodass man sie von ihm aus in und an die Dinge sozusagen lediglich hinein- und heranschaue; vielmehr sind sie nach Aristoteles so gut wie die platonischen Ideen als allgemeine Typen und Verhältnisse in und an den Dingen selbst. Sie erhalten aber durch die Erfassung von Seiten des *νοῦς* in diesem ebenfalls Existenz und Wirklichkeit (wie die Farbe durch ihr Erfasstwerden von Seiten des Organs nun auch im Subject und für dasselbe existirt); in diesem Sinne sind sie allerdings auch vorher schon der Möglichkeit nach in dem Geiste vorhanden. Der *νοῦς* ist das geistige Auge für die begrifflichen Verhältnisse innerhalb des Gegebenen und für die darin und hindurch wirkenden ewigen und ursprünglichsten, ihrem Wesen nach übersinnlichen Bedingungen und Gründe aller Wirklichkeit. Indem er diese in der Definition (*ὅρος*) ergreift, macht er aus ihnen, die an sich schon Formen des Gegebenen sind, weitere Formen, d. h. allgemeine Inhalte und höhere Gesichtspunkte und Einsichten des Denkens und Erkennens [1]). Diese eigenste Art seiner Wirksamkeit, das intuitive Erfassen des „Unvermittelten" (*ἄμεσα*) in der Definition ist zugleich die klarste Erkenntniss. Sie begreift das was der Natur der Dinge nach das Ursprünglichste ist, und die hiervon abgeleiteten Deductionen werden, je weiter sie sich von diesem ihrem Ausgangspunkte entfernen müssen, um so unsicherer [2]). Für das rein intuitive Denken dagegen, das „Berühren" der obersten Begriffe und Erkenntnisse von Seiten des Geistes, giebt es kein Irren und Schwanken. Hier ist nur Haben und Nichthaben möglich, unmittelbares Innewerden oder gänzliches Verborgenbleiben, nicht aber unvollständiges oder inadäquates Erblicken von Seiten des Bewusstseins [3]).

Dieses Vermögen der intellectuellen Anschauung eignet dem

1) 432 a 2. Prantl 108.

2) Kampe 223.

3) Prantl 115.

denkenden Geiste auf Grund seiner Immaterialität und des Umstandes, dass er vom Leibe „getrennt“ (*χωριστός*), d. h. dass er nicht an ein bestimmtes Organ desselben gebunden ist [1]. In der Erkenntniss allgemeiner Bestimmungen am Sinnlichen freilich ist er abhängig von dem betreffenden Sinnesorgan; je nachdem z. B. das Tastorgan warm oder kalt ist, er beurtheilt das Aussending als warm oder kalt [2], den Begriff und das Wesen der Sache aber erkennt er von sich selbst (als „getrennter“).

Das Denken des Aristoteles angelt hier um den schwierigen Begriff eines Erkenntnissorgans, welches nicht schon an sich eine bestimmte Beschaffenheit hat, sondern einfach die Möglichkeit ist, alles (Denkbare) zu erfassen. Das abstracte Erkennen ist ihm so gut wie das sinnliche ein Aufnehmen von Formen der Dinge in das erkennende Organ. Ueberall darum, wo wie im sinnlichen Gebiete das aufnehmende Organ, eine bestimmte Qualität hat, ist der Umfang und die Beschaffenheit des Erkannten als solchen abhängig von dieser Beschaffenheit des Organs. Desshalb aber muss dasjenige Organ welches die höchsten Formen der gesammten Wirklichkeit in sich zu fassen bestimmt ist, seinerseits frei sein von jeder specifischen Bestimmtheit, damit nicht, worauf schon Anaxagoras (s. oben Bd. I, 1. S. 80) hingewiesen hatte, seine eigene Beschaffenheit sich zwischen das Object und die reine Aufnahme desselben dazwischenstelle oder durchscheine (429 a 18 f.) Die Natur des *νοῦς* muss also von vornherein in nichts anderem gesucht werden als darin dass er alles mögliche (Objective) selbst (subjectiv) sein kann [3]; er muss „unvermischt“ sein, nichts weiter als, wie schon Plato sagte, der Ort für die Ideen. Er ist wie die

---

1) 413 a 1, b 14 f. 429 a 24 f.

2) 429 b 15: *τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ.*

3) *ἀλλ᾽ ἢ ταύτην ὅτι δυνατὸν . . . . οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν* 429 a 24.

Tafel, auf der noch nichts geschrieben steht [1]). Damit hängt auch der wesentliche Unterschied desselben vom Sinnesorgan zusammen, der darin besteht, dass zwar letzteres bei zu starken Eindrücken nichts mehr wahrnimmt, der Geist aber von der Betrachtung des im stärksten Masse Denkbaren (Abstracten) sich erst recht mit Leichtigkeit wieder zu Geringerem (Concreten) zu wenden vermag (429 b 1). Deswegen auch steht ihm, wenn er auch immer nur eins wirklich denkt, doch immer zugleich alles andere nebenbei zu Gebote zu denken (ebd. 6), letzteres jedoch nicht in dem Sinne, dass er es erst von aussen lernen müsste, sondern so dass er (allerdings, wie wir sehen werden, nicht ohne das Vorhandensein des sinnlichen Erkenntnissstoffes) die Formen in und aus sich selbst zum Bewusstsein bringt (nach Art der platonischen „Erinnerung"). Auch sich selbst zu denken ist er nur auf Grund dieser Eigenthümlichkeit im Stande (ebd. 9). Da er keine Materie im eigentlichen Sinne besitzt, so fällt bei ihm Object und Subject des Denkens zusammen; der Begriff und das was ihn denkt, sind eins (das denkende Bewusstsein und sein Inhalt sind identisch) [2]). Ja im Grunde denkt er auch wo er Begriffe denkt, nur sich selbst; er erleidet nichts von aussen (wie das Sinnesorgan beim Wahrnehmen leidet), sondern bringt nur das was der Möglichkeit nach schon in ihm liegt, zur Verwirklichung [3]).

Im Sinne dieser Bestimmungen ist der denkende Geist Princip des Wissens oder genauer gesprochen, Princip und Organ der allem deducirbaren Wissen zu Grunde liegenden, in intellectueller Anschauung erfassbaren höchsten Denk- und Seinsgründe [4]). Dieses Wissen hat seinen Zweck in sich selbst, geht nicht auf äusseres Handeln, sondern immer wieder auf neues Wissen zum Zwecke der Herstellung der Wissen-

1) 429 b 30; vgl. Brentano 115.

2) 430 a 7. 1074 b 33 f. 1075 a 1 f.

3) Trendelenburg 485. d. an. III, 4 a. E.

4) Kampe 168. 193.

schaft als des Gebäudes, dessen Krönung die „erste Wissenschaft“ oder die Theologie ausmacht [1]).

2. Die Frage ist nun, wie sich diese reine Denkthätigkeit zu der Thatsache verhält, dass alles Denken und Erkennen doch auf dem Grunde der Erfahrung und Wahrnehmung ruht. Denn nach Aristoteles sind ja auch die reinen Begriffe nicht in übersinnlicher Abstractheit sondern in den Dingen selbst als die ihr Wesen ausmachenden Gesetze vorhanden.

Die allgemeinen Begriffe (wie Gleichheit und Ungleichheit, Recht und Pflicht, Ursache und Wirkung u. dgl.) erhalten wir nicht durch die Wahrnehmung, denn deren Inhalt geht als solcher immer auf ein unmittelbar gegebenes Einzelnes. Kommen sie sonach nicht von aussen in den Geist, so sind sie doch andrerseits nicht in der Weise schon darin enthalten zu denken, dass ihr Inhalt nur bis zu bestimmten Zeitpunkten unbewusst bliebe. Die Sache liegt vielmehr so, dass ihre Erkenntniss aus einem angebornen Unterscheidungsvermögen sich im Verlauf der Function desselben von selbst entwickelt, und dieses Vermögen ist die Wahrnehmung. Von dem Wahrgenommenen nämlich (Anal. post. II, 19) bleibt in der Seele ein Eindruck (μονή) zurück. Darin besteht das Gedächtniss, und wenn sich dieses oft auf dasselbe bezieht, hat man von demselben Erfahrung (ἐμπειρία). Durch die wiederholten sinnlichen Eindrücke derselben Sache bildet sich nach und nach die Vorstellung dessen was ihnen allen gemeinsam war, d. h. von der nur den einzelnen Eindruck wiedergebenden Empfindung aus kommt es zur Perception des daran befindlichen Gattungsmässigen, und damit ist das erste Allgemeine in der Seele (πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου) als Vorstellungsinhalt gegeben. So gewinnt man z. B. die Allgemeinvorstellung Thier aus den vielen Einzelwahrnehmungen von Thieren. Diese Erkenntniss des ersten Allgemeinen, d. h. der ersten Denkobjecte, die noch von den Anschauungsbildern nicht unterschieden sind, ist nun zwar auf Veranlassung der Wahrnehmung entstanden, nicht aber ein Gegenstand der Wahrnehmung selbst sondern des Denkver-

1) Prantl 119 f. m. Belegen.

mögens, welches auf Grund wiederholter Wahrnehmungen an den einzelnen Inhalten derselben das in allen gemeinsam enthaltene Begriffliche gleichsam ausspürt [1]). Indem sich so in der rastlosen Flucht der Erscheinungen erst eins „stellt“, d. h. von der Denkthätigkeit angehalten und zur Allgemeinvorstellung erhoben wird, kommt auf diese Weise nach und nach die ganze Reihe (des Allgemeinen) zum Stehen) [2]), d. h. es wird aus der bloss bilderartig vorüberziehenden Menge der sinnlichen Empfindungen ein ruhender Inhalt des Denkens. In diesem Sinne sagt Aristoteles, dass wir das Allgemeine durch Induction erkennen; nur in diesem ferner kann es bei ihm heissen, die Seele denke die begrifflichen Formen in den sinnlichen Anschauungsbildern [3]). Mit diesem ersten Erfassen des Allgemeinen in den Anschauungen als den Uebergangsformen von der Empfindung zum Begriff ist erst der Anfang des eigentlichen Denkens gegeben, das von hier aus nun seinen eigenen Weg geht auf Grund des in dem denkenden Geiste liegenden Abstractionsvermögens [4]). Das Allgemeine, welches in und am Sinnlichen ist, aber von der specifisch-sinnlichen Erkenntnissweise, nämlich der Wahrnehmung, nicht als solches percipirt wird, erfasst der *νοῦς* und hebt es auf im Begriffe. Darum eben ist dem Denken die Erfahrung unentbehrlich; von ihr als dem uns Zunächstliegenden (*πρότερον ἡμῖν*) müssen wir erst im weiteren Denken zu den wahren Gründen der Dinge, dem an sich Ersten (*πρότερον τῇ φύσει*) und Wiss-

---

1) 87 b 34: *φανερὸν οὖν ὅτι οὐδ' ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν — — οὐ μὴν* (88 a 2) *ἀλλ' ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν ἔχομεν· ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.* 429 b 15 f.

2) 100 a 12: *οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπ' ἀρχὴν ἦλθεν κτλ.* Zur Erklärung der ganzen Stelle s. Philologus, Bd. XL, S. 354 f. Vgl. Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden Aristotelischer und Hegelscher Dialektik (Erlangen 1845), S. 167 Anm.; vgl. auch Ar. phys. 247 b 17.

3) *τὰ εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ* 431 b 2. *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* 432 a 5.

4) Belege bei Prantl 107 f.

baren aufsteigen. Nicht die Wahrnehmung somit giebt uns die begriffliche Erkenntniss; wohl aber bietet sie dem Geiste die Veranlassung, aus demjenigen was an ihrem Inhalte eigenthümlich ist, sich die unterste Stufe der Denkthätigkeit zu formen [1]). Der *νοῦς* „setzt in die Form des schöpferischen Begriffs um, was das niedere Vermögen aus dem Rohmaterial der Vorstellung (*φαντασία*) ihm entgegenpräparirt“ [2]), wobei er jedoch nicht von der Vorstellung als solcher sondern von dem was an ihr ausschliesslich specifischer Inhalt des Denkens sein kann, d. h. was an ihr seiner eigenen Natur entspricht, angeregt wird.

Wie in der Wahrnehmung der Empfindungsstoff ein Geformtes wird, so formt der denkende Geist die von der Empfindung selbst schon herrührenden Formen des Gegebenen und überhaupt alles was schon als ein Allgemeines dem gegebenen Stofflichen in dem Range einer Form gegenübersteht, zu neuen und höheren Formen (432 a 2). In der Möglichkeit dieser fortgehenden Formung liegt es begründet, dass es zwischen der unmittelbaren Empfindung und dem reinen, intuitiven Denken eine Anzahl von Erkenntnissstufen giebt, welche in Bezug auf Wahrheitserfassung nicht unbedingt sind, wie Meinung, Annahme und namentlich auch praktisches Denken [3]).

Während nämlich den Gegenstand des theoretischen Denkens die begrifflichen und wissenschaftlichen Wahrheiten bilden, deren Inhalt rein objectiv und an sich unveränderlich ist, kann sich das Denken als praktisches auch auf das Gebiet des Veränderlichen beziehen, soweit es in dem Bereiche menschlicher Handlungen zu Stande kommt. Dies ergiebt das berathschlagende Denken (*λογιστικόν*) im Gegensatze zum wissenschaftlichen (*ἐπιστημονικόν* 1139 a 6); sein zufälliger Ausgangspunkt liegt in einem Gegenstande des Begehrens, und es

---

1) 88 a 13: *οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν*, nämlich (16) Denken (*νοῆσαι*) finde statt, sobald man wisse *ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως.*

2) Kampe 216.

3) Trendelenburg 452.

ist somit auf einen praktischen Zweck gerichtet (433 a 12 f.). Das Wesen des *νοῦς πρακτικός* ist von Haus aus auch reine Erkenntnissthätigkeit: er erkennt (theoretisch), was zu begehren und zu fliehen ist, und die Begierde selbst mag seiner Aussage ihrerseits folgen oder nicht. Er erkennt aber nicht bloss die Principien des Handelns sondern auch die concreten und individuellen Dinge, Sachlagen und Verhältnisse, sofern man sie zum Zustandekommen eines Entschlusses in's Auge zu fassen hat [1]). Die theoretische Thätigkeit, der zu Folge er aus Einzelempfindungen Allgemeinanschauungen bildet und Urtheile fällen kann wie: dies ist ein Thier; dies ist hoch; dies ist gesund u. s. w., macht es möglich, beim praktischen Denken und Schliessen zu dem Vordersatze, der angiebt was allgemein oder den Umständen nach zu thun ist, den empirischen Untersatz (dieses [Individuelle] ist ein derartiges wie es für den Inhalt des Obersatzes in Betracht kommt) hinzuzufügen und so den Entschluss (das betreffende Einzelding als Mittel zum Zweck zu gebrauchen) vorzubereiten [2]). In diesem Zusammenbringen der allgemeinen mit der speciellen Prämisse besteht seine Thätigkeit als Berathschlagung (*βουλεύεσθαι*) [3]). In diesem Gebiete, wo die Thätigkeit des denkenden Geistes nicht auf das an sich Feste und Wahre, sondern auf dasjenige geht, was sich auch anders verhalten kann; wo er es m. a. W. nicht mehr mit einem ihm ursprünglich innewohnenden allgemeinen Inhalte zu thun hat, sondern lediglich mit Abstractionen aus der Erfahrung, ist er auch nicht von Natur und absolut Wahrheitsorgan, und dies hängt wesentlich damit zusammen, dass er hier nicht selbständig ist, sondern sich seinen Zweck von dem Begehren geben lässt, sowie von der Kenntniss der zufälligen thatsächlichen

---

1) 1143 a 35: *Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ᾽ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων καί τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ᾽ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως . . . τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ᾽ ἐστὶ νοῦς*, vgl. 1112 b 16 f.

2) Vgl. Zeller II b [3], 651 Anm.

3) Belege ebd. 653, Anm. 4.

Verhältnisse (Eth. Nic. VI, 2). Und da der νοῦς in Beziehung auf diese als praktischer da ist, so ist seine Wissensfähigkeit beschränkt, und er kommt hinsichtlich seiner massgebenden Wirksamkeit auf eine erworbene Einsicht hinaus. Aristoteles bezeichnet ihn daher da wo er ihn doch als massgebend für dieses Gebiet hinstellt, nicht so gern als Geist oder Vernunft (νοῦς), denn als praktischen Verstand (φρόνησις) [1]. Er stellt dabei ausdrücklich fest, dies sei zugleich der Ausdruck für die zur Vollkommenheit gebrachte Thätigkeit dieses praktischen Vermögens, worin eben liegt, dass er hier kein absolutes sondern ein relatives Wahrheitsvermögen bezeichnet. Darum steht der praktische Verstand in dieser Beziehung zu dem wissenschaftlich denkenden Geiste im Gegensatz (ἀντίκειται τῷ νῷ 1142 a 23) und kann geradezu als praktische Wahrnehmung (αἴσθησις 1143 b 5) betrachtet werden, sofern hiermit nicht die Empfindung sondern die Prädicirung eines von aussen Gegebenen durch diesen oder jenen nächsthöheren Gattungsbegriff gemeint ist. Er unterscheidet sich andrerseits von der praktischen Geschicklichkeit (τέχνη), der er Zweck und Mittel angiebt, um ihr deren für den gegebenen Fall passende Herbeischaffung und Zusammenstellung (d. h. die praktische Ausführung des Werkes) zu überlassen (1140 a 24 f. vgl. 1145 a 6 f.) Das Gute, was der Verstand als den Zweck der Handlung bestimmt, ist nicht immer das wirkliche, sondern kann auch das scheinbare sein (433 a 28); darum tritt, wie schon im theoretischen Gebiet, an seine Stelle als theoretisch leitendes Princip oft genug die niedrigere Stufe der anschaulichen Allgemeinvorstellung (φαντασία, 433 a 10), so dass zwischen dieser und der Vernunft auch im praktischen Gebiete der Uebergang fliessend ist. Sofern er nur in dieser Gestalt auftritt, kann er sogar irren (ebd. 27), nämlich das scheinbar Gute für das wahre Gut halten [19].

Den Schlussstein der aristotelischen Lehre vom Erkennen bildet die Unterscheidung des thätigen bzw. leidenslosen und des leidenden νοῦς, über deren bestimmtere Ausdeutung unter

---

1) διάνοια πρακτική 433 a 18.

den Erklärern noch keine Einstimmigkeit erreicht worden ist [1]). Bei Aristoteles selbst finden wir darüber Folgendes [2]): Der überall durchgreifende Unterschied zwischen dem Stoffe (der Materie) auf welchen gewirkt wird und der Ursache als dem Wirkenden müsse auch innerhalb der Seele sich aufzeigen lassen. „Und so ist denn der denkende Geist so beschaffen einerseits dadurch dass er alles wird, andrerseits dadurch dass er alles [Denkbare] wirkt gleich einer Beschaffenheit wie das Licht, denn in gewisser Weise macht auch das Licht die [im Dunkeln] der Möglichkeit nach vorhandenen Farben zu wirklich daseienden Farben. Und dieser Geist [der sich nach Analogie des Lichtes verhaltende wirkende νοῦς] ist selbständig [gegenüber dem Leibe] nnd leidenslos und unvermischt, seinem Wesen nach w i r k l i c h seiend [nie im Zustand der Potenzialität oder blossen Möglichkeit]; denn das Wirkende steht immer höher als das Leidende und das Princip höher als die Materie. [Der Inhalt dieses Denkens, nämlich] das in Wirklichkeit bestehende Wissen ist eins und dasselbe mit seinem Gegenstande; das der Möglichkeit nach vorhandene in dem Einzelobjecte (ἐν τῷ ἑνί) ist hingegen [als latenter Inhalt] der Zeit nach früher [als das bewusste Erfassen des Inhalts]. Im absoluten Sinne ist dies freilich nicht der Fall (ὅλως οὐδὲ χρόνῳ) [denn der Wechsel von Zuständen der Potenzialität und Actualität muss im letzten Grunde immer auf ein actuell Seiendes zurückgehen 431 a 2], aber es ist [beim Einzelmenschen als solchen] doch eben das Denken eines bestimmten Inhaltes abwechselnd mit dessen Nichtgedachtwerden (ἀλλ᾽ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ᾽ οὐ νοεῖ Torstr.). Getrennt aber [für sich in seiner reinen Wesenheit und Erhabenheit über den Körper] ist der denkende Geist (νοῦς) lediglich sein eigener Inhalt (τοῦτ᾽ ὅπερ ἐστί) und nur als solcher ist er unsterblich und ewig. Von ihm als solchem haben wir aber [im psychologischen Denkprocesse] kein Bewusstsein (οὐ μνημονεύομεν δέ), weil er als solcher leidenslos ist [und folglich, da jeder Denk-

1) s. Brentano a. a. O. Einl.

2) d. an. III. 5. Was im Folgenden in [ ] steht, sind meine erklärenden Zusätze.

process eine Einwirkung von Seiten des Objects voraussetzt, uns nicht zum Bewusstsein kommt]. Der leidentliche *νοῦς* dagegen ist vergänglich und denkt ohne diesen [den thätigen oder leidenslosen] nichts.“ [1])

Zur richtigen Auffassung dieser Stelle ist m. E. unerlässlich, in dem Begriffe des *νοῦς* bei Aristoteles nicht allein die Bedeutung Vernunft und Verstand sondern auch dasjenige zu erkennen, was wir jetzt als (denkendes) Bewusstsein bezeichnen. Letzteres um so mehr, als schon bei Plato die Ausdrücke *νοῦς*, *νόησις* und *νοεῖν* ziemlich häufig da aushelfen müssen, wo es sich nicht bloss um Bezeichnung des Denkens sondern in erster Linie um Hervorhebung der Bewusstheit von Gedanken handelt [20]. Ist sonach der *νοῦς* das erkennende und denkende Bewusstsein, so kann man bei ihm die Bewusstheit eines bestimmten Denkinhaltes noch unterscheiden von der Thatsache des Bewusstseins als solchen, d. h. als der Möglichkeit, diesen oder jenen Inhalt zu haben. Von allem was Gegenstand dieses denkenden Bewusstseins werden kann, sagt Aristoteles, der *νοῦς* denke es, und da er sowohl Sinnliches (auf Anregung von Empfindungen) wie auch Abstractes und schliesslich auch sich selbst denken kann, so fallen sowohl die in der Wahrnehmung enthaltenen Formen der Dinge, wie auch die reinen Formen der abstracten Begriffe in sein Gebiet. Zunächst sind Wahrnehmung und Denken beides besondre Arten des Allgemeinen, der Erkenntniss. Beide haben das gemeinsam, dass für sie Objecte bestehen, deren Form sie aufnehmen [2]). Sie unterscheiden sich aber zunächst dadurch dass diese Formen seitens des *νοῦς* nicht erst von dem mit Materie Behafteten (wie bei der Empfindung) herübergenommen werden müssen, dass somit sein Erkennen nicht auf einem

---

1) 430 a 14—25. Zu der oben gegebenen Uebersetzung von *οὐ μνημονεύομεν δέ* vgl. Schlottmann, das Vergängliche und das Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles (Halle 1873), S. 44 f. S. a. Wallace, Aristotle's psychology (Cambr. 1882), S. cv f.

2) *ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά* 429 a 17.

Afficirtwerden (Leiden) von Seiten materieller Objecte beruhen, seinem Wesen also nichts dem Materiellen Analoges eignen kann, wie dies bei der Wahrnehmungsfähigkeit der Fall ist. Seine Natur (*φύσις*) ist nicht eine irgendwie materielle Bestimmtheit sondern die reine Möglichkeit, alle Formen aufzunehmen [1], ebenso wie wir sagen können, dass das Bewusstsein die reine Möglichkeit ist, alle gegenständlichen Inhalte, mögen sie ihren Ursprung direct in der Wahrnehmung haben oder nicht, in sich hell zu machen. So hat der *νοῦς* alles schon der Möglichkeit nach in sich, nämlich alle Begriffe und ihre Verbindungen, und wenn er sie wirklich denkt, wenn sie im Denken bewusst werden, ist er diese Begriffe selbst. Er denkt daher die Dinge (macht sie sich im Erkennen nach ihrer allgemeinen Seite hin bewusst) theils vermittelst des Wahrnehmungsvermögens, theils rein aus sich selbst, je nach der Beschaffenheit der betreffenden Inhalte, und der letztere Zustand verhält sich zu jenem, „wie die gebrochene Linie zu sich selbst, wenn sie gestreckt wird“ [2]. Auf der höchsten Stufe aber erhebt sich das denkende Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, es denkt sich selbst, ein Zustand der freilich dem Menschen nur zeitweise gegeben ist (weil s. z. s. die reine Stelle des denkenden Bewusstseins hier immer wieder von den Objecten eingenommen wird), der aber für das göttliche Denken als stetig anzusehen ist. In diesem Zustande (des göttlichen Selbstbewusstseins) ist Denken und Gedachtes dasselbe und ein Uebergang von der Möglichkeit gedacht (bewusst) zu werden zu der Wirklichkeit desselben findet nicht erst statt. Die allgemeinsten Kategorieen (Ideen), in denen das Wesen und der Zusammenhang der Welt seine letzten und tiefsten Gründe hat, sind zugleich Inhalt und Wesen des göttlichen Bewusstseins selbst und diesem deshalb ohne Unterbrechung gegenwärtig. In dieser beständigen Wirklichkeit seines Denkens, welches nichts Geringeres als das Denken

---

1) 429 a 15: (*δεκτικὸν τοῦ εἴδους, ἀμιγῆ*); 21: *φύσιν οὐδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην ὅτι δυνατόν.*

2) 429 b 14 f. Näheres über diese Stelle s. Philologus XL. 348 f.

seines eigenen Wesens ist, in dieser Art von Erkenntniss, worin der Gegensatz von Subject und Object aufgehoben ist, besteht zugleich das Leben und die Seligkeit des göttlichen *νοῦς* (1072 b 18 f.). Für den Menschen dagegen ist das eigentliche Denken immer erst ein Entstehen aus der mit dem latenten Denk- und Bewusstseinsinhalte gegebenen Möglichkeit desselben zur vorübergehenden Wirklichkeit.

Ausserhalb des göttlichen Wesens greift nun nach Aristoteles' Grundansicht überall in der Welt im Ganzen wie im Einzelnen das Verhältniss des Wirkenden zum Leidenden durch, wie wir es ja speciell innerhalb der Erkenntnisslehre an dem Wesen der Empfindung gesehen haben. Analog verhält es sich bei der menschlichen Denkseele. Der menschliche *νοῦς* denkt bald, bald nicht; vorhanden ist er zwar immer, aber zuweilen als ruhendes Vermögen [21]. Was der griechische Philosoph hier schildert, kennt die heutige Psychologie als eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Bewusstseins, sofern dieses die in ihm liegenden Inhalte auch nicht stetig präsent hat, vielmehr den grösseren Theil derselben (im Vergleich mit den jeweilig bewussten) „unter der Schwelle" ruhen lässt. Von hier aus fällt nun ein Licht auf das was Aristoteles im Wesen des denkenden Geistes zu unterscheiden sucht. Wenn der *νοῦς* wirklich denkt, so erfasst er die allgemeinen Formen des Gegebenen [1]), d. h. er setzt sie in das Licht des erkennenden und denkenden Bewusstseins; sie sind in ihm da, wie man sagen kann, dass die Farben auch in der Dunkelheit an den Dingen sind, aber erst durch das darauffallende Licht ihre Verwirklichung erhalten [2]). Wie das Licht die der Möglichkeit nach gegebenen Farben in die gesehene Wirklichkeit überführt (vgl. 418 b 9; 419 a 11), so ist der wirkende *νοῦς* die Kraft, welche die im Inhalte der Vernunft liegenden Begriffe für den jedesmaligen Fall zu Bewusstsein bringt und damit ihre Synthesis im Denken ermöglicht. Wie also das

---

1) *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* 432 a 5.

2) 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς.*

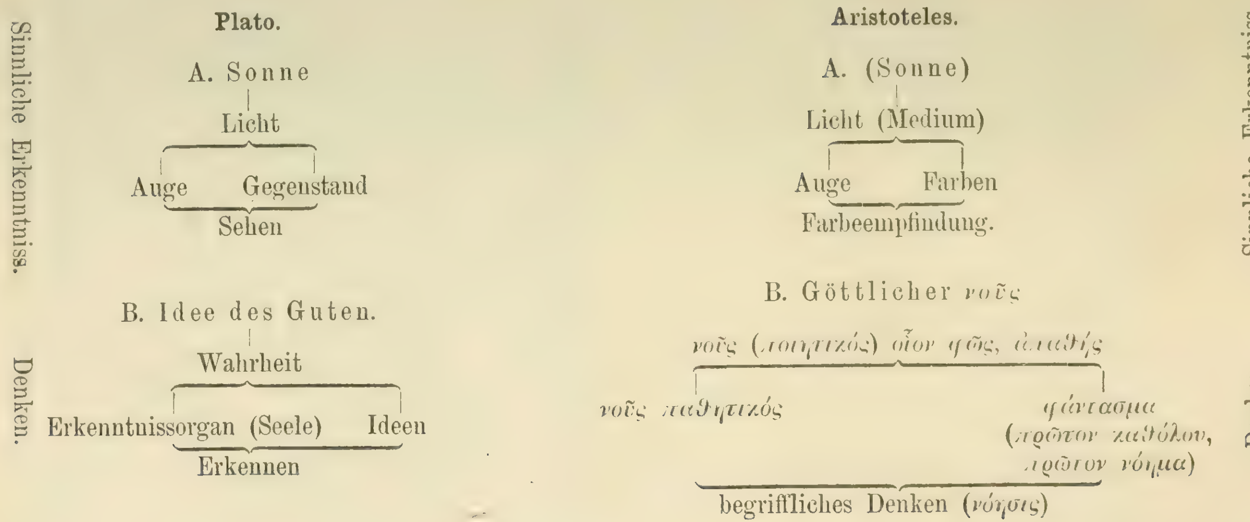
Licht das Sehen bedingt (447 a 11), so macht der thätige oder leidenslose νοῦς das bewusste Denken. Wie ein und dasselbe abwechselnd Dunkelheit und Licht ist (418 a 31), so ist der νοῦς bald blosse Möglichkeit des bewussten begrifflichen Denkens, bald thätige Wirklichkeit und Bewusstheit seiner Inhalte, und zwar letzteres insofern als er die gegebenen concreten Verhältnisse, die ihm die Wahrnehmung nach ihrer allgemeinen Seite hin darbietet, in das Licht der begrifflichen Auffassung rückt; er bringt sich eben die in der Erfahrung liegenden metaphysischen Beziehungen aus eigener Kraft zum Bewusstsein. Sofern die Empfindung dazu anregt, die in ihm unbewusst vorhandenen begrifflichen Inhalte in's Bewusstsein treten zu lassen, gleicht er vor dem Herankommen derselben einer unbeschriebenen Tafel (430 a 1); sofern er sie aber immer schon in sich hat und eigentlich nur auf den Anstoss von aussen wartet, um sie wirklich zu denken, ist er eher mit einer Tafel zu vergleichen, die sich selbst beschreibt [1]).

Nach alledem unterscheidet Aristoteles im νοῦς einerseits dasjenige Moment, demzufolge er erst etwas aus sich machen muss, und andrerseits dasjenige, demzufolge er aus sich selbst auf sich wirkt. Jenem zufolge ist er leidend (νοῦς παθητικός); auf Grund des andern aber leidenslos (ἀπαθής), rein wirkend. Das denkende Bewusstsein, würden wir heute sagen, muss die Denkinhalte immer erst aus dem Schatze der latent in ihm liegenden Begriffe herausheben und in synthetischer Thätigkeit verbinden, um eben bewusstes Denken zu sein. Wo der νοῦς ohne diese Bethätigung an einem bestimmten Inhalte rein für sich ist, ist er nichts desto weniger auch *da*, vorhanden als das uns einwohnende Unsterbliche und Ewige. Zum Bewusstsein aber kommt seine Thätigkeit und sein Inhalt erst, sofern er bestimmte Inhalte des Denkens uns eben bewusst *macht* oder (aristotelisch gesprochen) sofern seine reine Activität sich mit seiner leidentlichen Seite zusammenschliesst. Nur so kann er den unbewusst vorhandenen Inhalt

1) Vgl. *Prantl* 107 f.

der letztern in das denkende Bewusstsein erheben. Ohne diese Einwirkung, rein für sich. denkt das passive Vermögen nichts (430 a 25), d. h. es wird sich seiner Inhalte nicht anders bewusst, als eben durch jene Einwirkung [22].

Dem Wesen der Sache nach steht der activ denkende Geist in der Lehre des Aristoteles in Analogie zu dem platonischen Begriffe der Wahrheit (*ἀλήθεια*, s. o. I, 1, S. 226). Wie letztere objectiv als Idee des Guten oder Gott der *Inbegriff* der Ideenwelt und zugleich subjectiv im menschlichen Denken das *Erfassen* der Ideen in ihrem Inhalte ist, so ist es der *νοῦς ἀπαθής*, durch dessen Besitz der Mensch an dem eigentlichen Wesen Gottes und damit an der höchsten begrifflichen Erkenntniss unmittelbar Theil hat. Beide wirken, nach den ausdrücklichen Aeusserungen beider Philosophen, wie das *Licht*, und die durchgängige Analogie der aristotelischen mit der platonischen Erkenntnisslehre lässt sich im Anschluss an das platonische Gleichniss von der Sonne (a. a. O.) schematisch so veranschaulichen:


Sinnliche Erkenntniss.
Denken.
Plato.
A. Sonne
Licht
Auge
Gegenstand
Sehen
B. Idee des Guten.
Wahrheit
Erkenntnissorgan (Seele)
Ideen
Erkennen
Aristoteles.
A. (Sonne)
Licht (Medium)
Auge
Farben
Farbeempfindung.
B. Göttlicher νοῦς
νοῦς (ποιητικός) οἷον φῶς, ἀπαθής
νοῦς παθητικός
φάντασμα
(πρῶτον καθόλου,
πρῶτον νόημα)
begriffliches Denken (νόησις)
Sinnliche Erkenntniss.
Denken.

Man hat die beiden Richtungen der Erkenntnisslehre, die man heute als die empirische und die speculative einander entgegenzusetzen pflegt, in ihrem gegensätzlichen Verhältnisse schon in den bezüglichen Theorieen des Plato und Aristoteles zu finden gemeint auf Grund der Thatsache, dass jener das rein begriffliche Denken ausdrücklich und im Gegensatz zur Wahrnehmung als Organ der Wahrheit bezeichne, dieser aber ebenso ausdrücklich das Zustandekommen der Begriffe durch Induction lehre. Dieser Schein kann aber nur bestehen, so lange man sich Ausführungen wie Anal. post. II, 19 mit solchen bei Plato, wie wir sie am Ende des sechsten Buches der Republik finden, ohne weitergehende Berücksichtigung der durch andere Stellen beider Autoren nahegelegten Zusammenhänge gegenüber hält. In Wahrheit ist Aristoteles auch in der Erkenntnisstheorie im Wesentlichen noch Platoniker; in seinem Verhältnisse zu Plato ist der Gegensatz der bezeichneten Richtungen noch nicht deutlich ausgebildet, nur dass allerdings in der schärferen Beleuchtung der einschlagenden Probleme auf seiner Seite der Widerstreit innerhalb der hier waltenden Grundansicht mehr hervortritt. Während Plato zugiebt, dass die Wahrnehmung die Erinnerung an die in der Seele befindlichen Allgemeinbegriffe erweckt, und die Frage aufregt, was diese an sich sein mögen, besteht Aristoteles zufolge seiner Grundansicht, dass das Allgemeine nicht über sondern in den Dingen selbst ist, darauf, dass der Inhalt der Einzelwahrnehmung als solcher immer auch schon das Allgemeine an und in sich trägt, sodass schon mit ihm der Gattungsbegriff, nur noch unter der Form der Anschauung, in der Seele sich einstellt. Zugleich aber will Aristoteles wie Plato der Selbständigkeit des begrifflichen Denkens und der Ursprünglichkeit seines Inhalts (nämlich der Begriffe und ihrer Verbindungen) ihr Recht gewahrt wissen. Er vertritt die Ansicht, dass das begriffliche Denken zwar nicht ohne die Wahrnehmung und Anschauung, aber doch nicht im letzten Grunde durch sie zu Stande komme. So viel in den kurzen Worten dieses Satzes noch an Undurchsichtigkeit und Widersprechendem liegt, soviel muss auch für die aristotelische Er-

kenntnisslehre als bestehend zugegeben werden. Sie kommt nicht hinaus über ein gewisses Schwanken zwischen derjenigen Fassung des Problems, wonach das im Einzeldinge mit enthaltene Allgemeine auf den νοῦς einwirkt, und der andern, wonach das im Ding enthaltene Allgemeine vom νοῦς erfasst wird. Sie sucht um diesen Streit zwischen Activität und Passivität des begrifflichen Denkens herumzukommen durch die Unterscheidung, dass nicht das *Specifische* der Wahrnehmung (das καθ' ἕκαστον) den Geist zum Denken bringt, sondern dass eben das *Allgemeine* in derselben es ist, welches diesen Einfluss auf ihn ausübt. Nicht die Wahrnehmung beschreibt die leere Tafel, sondern diese beschreibt sich auf ihre Veranlassung hin selbst. Darum gilt für Aristoteles wie für Plato, dass das begriffliche Denken ein Hellmachen des im Gegebenen enthaltenen Allgemeinen durch die eigene Thätigkeit der Denkseele ist. Das Wesentliche der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung nach Abstreifung ihrer mythischen Seite bleibt daher bei Aristoteles bestehen: der Geist hat die Möglichkeit, Begriffe zu denken und bringt sie, wenn nicht spontan, so doch aus eigener Kraft zur Verwirklichung [23].

Mit der Aufstellung des Unterschiedes zwischen dem leidenden und dem thätigen Geiste gelangt nun die aristotelische Psychologie an ihren Wendepunkt: sie wird durch die Einwirkung der Metaphysik dualistisch und stellt neben den Gesichtspunkt des organisch sich aufbauenden Lebens, aus dem sie bis dahin das menschliche Wesen betrachtet hat, noch den andern des „von aussen" zu den Lebensfunctionen hinzutretenden Princips des reinen Denkens. Denn der thätige Geist, lehrt Aristoteles, ist göttlichen Geschlechtes und das Göttliche in der Welt ist nach seiner Ansicht zwar „wie die Ordnung im Heere", aber zugleich wie „der Feldherr im Heere", „denn nicht der Feldherr ist da durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch den Feldherrn" (1075 a 15). Das Göttliche ist kein Product der Welt und ihrer Entwickelung sondern es ist der die Welt ihrer ganzen Entwickelung nach bedingende Grund, als solcher aber eben zugleich ein integrirender Theil

der Welt, der auf dieselbe einwirkt und sie also „berührt", ohne jedoch (da sein Wesen reine Activität ist) seinerseits von ihr berührt zu werden [1]. Darum hebt Aristoteles auch für das Göttliche im Menschen, nämlich den thätigen Geist, aller Orten mit Nachdruck hervor, dass dieser nicht anzusehen sei als Product des organisch-physischen Entwicklungsganges, welcher das menschliche Seelenleben bedingt, sondern als „getrennt" (*χωριστός*), und dass er „von aussen" (*θύραθεν*) in die Seele hineinkomme und die Erkenntniss in derselben dadurch bewirke, dass er die Begriffe durch „Berührung" erfasse [2]. Wie nun dieses Verhältniss begrifflich ohne Widerspruch zu denken sei, hat er auch mit Bewusstsein zu zeigen versucht, und es fällt von den hierher gehörigen Ausführungen seiner Physik und Metaphysik noch ein bezeichnendes Licht auf seine psychologische Grundanschauung.

Die Welt, lehrt er, ist ein Selbstbewegtes und hat demzufolge die drei Momente jeder Bewegung, nämlich das Bewegte, das zugleich Bewegende und Bewegte, und die an sich unbewegte Ursache der Bewegung als ihre organischen Bestandtheile in sich selbst. Das lediglich (passiv) Bewegte besitzt sie in der Summe der Veränderungen innerhalb der irdischen Welt, das bewegend Bewegte dagegen in dem Fixsternhimmel, der seine von dem göttlichen Urbeweger ihm mitgetheilte Bewegung auf die irdischen Zusammenhänge überträgt, das rein Bewegende endlich hat sie in dem göttlichen Geiste. Im Kleineren wiederholt sich dasselbe Verhältniss innerhalb der Welt selbst. Die Gestirne z. B. fasst Aristoteles auch, wie die Welt als Ganzes, als lebende Wesen mit einem unbewegt bewegenden geistigen Princip [3]; jedes menschliche Individuum ferner ist gleichfalls ein Mikrokosmos und hat sonach den *νοῦς* als Analogon und zugleich s. z. s. als Absenker des göttlichen Geistes in sich. Aus diesem Grunde also, weil die Vernunft innerhalb des menschlichen Organismus an der-

1) 323 a 25 f. S. Untersuchungen zur Phil. d. Gr. 234 ff.
2) 736 a 28. 744 b 22. 1072 b 21.
3) s. Schwegler zu Metaph. XII, 8, 4.

jenigen Stelle steht, welche im Weltganzen der göttliche Geist als unbewegter Beweger selbst einnimmt, muss für das menschliche Denkprincip dasselbe gelten, was für jenes: es muss von Anfang an ursprünglich im Organismus befindlich und nicht erst Product der organischen Entwickelung selbst sein. Darum eben ist dem Philosophen der *νοῦς*, obwohl ein Theil der Seele, doch „getrennt“ von deren organisch sich aus einander entwickelnden Kräften und kommt zu diesen „von aussen“, nämlich sodass er bei der Zeugung in das Princip des Seelischen — als dessen physiologischer Träger die warme Luft (Pneuma), im Saamen (s. u.) angesehen wird —, gelangt und auf Grund dessen schon mit in den neuen Organismus übergeht, und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, als das in diesem seelischen Keime enthaltene „Getrennte“ und Göttliche [1]) [24]. Der denkende Geist ist hiernach eine von aussen in den Saamen eintretende Seelenkraft, ein Ausfluss des göttlichen Wesens, der Seele mitgetheilt, um die durch Wahrnehmung und Anschauung (*φαντασία*) der Möglichkeit nach gegebenen begrifflichen Inhalte wirklich zu machen. Von Haus aus ist er reine Activität und als solche noch ohne bestimmten Inhalt, eine unbeschriebene Tafel; auf Grund seines Zusammenseins mit dem Organismus aber, (da eben nur Gott allein bei seiner Einwirkung auf die Welt rein activ und jede Passivität ausschliessend zu bleiben vermag), zugleich mit einem Theile seines Wesens passiv (wechselwirkend) und vermöge dessen eben mit der Fähigkeit versehen, alles Bestimmte zu denken.

Auf Grund dieser Lehre ist Aristoteles in seiner Psychologie in eine sehr kritische Mitte zwischen den Gegensätzen des Sensualismus und des Platonismus zu stehen gekommen. Jenem würde er entgegenhalten, dass nach seiner Ansicht die Wahrnehmung nicht ihren Inhalt von sich aus in den denkenden Geist hineinlegt, sondern dieser ihn aus ihr entnimmt; den Platonikern der alten Schule hingegen giebt er zu bedenken, dass der *νοῦς* die in ihm angelegten Begriffe auch

1) 737 a 6 f.

subjectiv nicht in sich erblicken würde, wenn sie nicht in den Dingen schon an sich lägen und vermittelst der Wahrnehmung daraus genommen werden könnten. In dieser Stellung zum Empirischen liegt es nun auch begründet, dass der aristotelische *νοῦς* in seiner gesammten Thätigkeit nicht bloss ein intuitives irrthumsloses Vermögen (intellectuelle Anschauung) sondern auch Ueberlegung und Meinung ist, oder, wie hier die Schulsprache lautet: Seine Thätigkeit ist nicht bloss auf das Ewige und das was seinem Wesen nach nicht anders sein kann, gerichtet, sondern auf das Veränderliche; daher die Möglichkeit des Irrthums [1]). Der psychologische Anfangszustand, von dem aus das Forschen und schliesslich das Wissen sich ergiebt, ist nach Aristoteles die Verwunderung [2]); als das Endresultat seiner gesammten Erkenntnisstheorie gewinnt er die Einsicht, die Seele sei in gewisser Weise alles, sofern nämlich die Formen (Wesenheiten) der sinnlichen wie auch der intelligibeln Dinge im Erkenntnissprocess zu ihrem Inhalte werden [3]).

C. Speciellere psychologische Analysen zur Erkenntnisslehre.

Da die Erörterungen über das Gedächtniss, den Traum und überhaupt die Associations- und Reproductionsvorgänge bei Aristoteles einen viel breiteren Raum einnehmen als bei seinen Vorgängern, so empfiehlt es sich, weil sonst die Uebersicht der Erkenntnisslehre nach ihren verschiedenen Stufen ohne Noth erschwert worden wäre, sie ausserhalb des eigentlichen Rahmens derselben an dieser Stelle nachzuholen.

Das anschauliche Vorstellen (*φαντασία*) setzt, wie wir sahen, das Beharren der Empfindungseindrücke in der Seele voraus, und zwar in der Weise, dass dieselben an die Bewegungen innerhalb des physiologischen Organs gebunden sind, wobei die Function, welche nach jetziger Anschauung den nervösen Substanzen zu-

---

1) Prantl 106.

2) Kampe 168.

3) 431 b 21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.* vgl. 29.

kommt, bei Aristoteles dem mit dem Blute verbundenen Pneuma aufgetragen ist. Dieses psychophysische Beharrungsvermögen ist das Gedächtniss (μνήμη). Es beruht darauf, dass nach Affection des Sinnesorgans die dadurch hervorgerufene innere Bewegung beharrt und, indem sie zum Centrum der Empfindung, zum Herzen, gelangt, bewusst wird. Auf Grund dessen haben auch manche Thiere Gedächtniss [1]). Jede solche fortdauernde Bewegung kann aber durch andere entgegengesetzte für längere oder kürzere Zeit gehemmt werden. Aristoteles vergleicht sie auch mit dem Abdrucke eines Siegels in Wachs, ohne sie jedoch als ruhendes Nachbild zu betrachten, und rechnet hierher auch die farbig abklingenden Nachbilder, die das Auge vom Anblicke der Sonne behält [2]). Darum ist ihm das Gedächtniss mit der Empfindungs- und Anschauungsfähigkeit wesentlich und untrennbar verbunden (450 a 12, 21 f.); Vorstellungen von nicht anschaulicher Natur, Abstracte u. dgl., sind nur „accidenteller Weise" (κατὰ συμβεβηκός) erinnerlich, sofern sie nämlich nicht ohne Anschauungsbilder zu Stande kommen (ebd. 24). Weiter aber gehört zum Erinnern die Vorstellung der Zeit, die da sagt, dass man die Anschauung früher gehabt hat, und die „Bewegung" des Zeitbildes muss mit der des Sachbildes zumal vor sich gehen (449 b 22. 452 b 7 f.), daher auch nur diejenigen lebenden Wesen Gedächtniss besitzen, welche die Zeit wahrnehmen (452 b 29).

Das Erinnern also ist eine Affection (πάθος), ein Zustand in uns. Da nun für Aristoteles der Erkenntnissact ein Erfassen der Eigenthümlichkeit des draussen befindlichen Objects von Seiten des erkennenden Subjects ist, so ergiebt sich ihm hier die Frage, wie es möglich ist, dass wir im „Wahrnehmen", d. h. im Bewusstwerden jenes Zustandes selbst begriffen, damit eben zugleich das diesem gleichende Original erfassen,

---

1) 460 b f. 461 a 25 f. Zeller, S. 545, Anm. 1.

2) 459 b 8 f. Er giebt auch eine Reihe von Farbenveränderungen dabei an: zuerst die Farbe des Objects, dann roth (φοινικοῦν), dann purpur (πορφυροῦν), zuletzt schwarz.

das doch als solches nicht selbst in der Seele befindlich ist (450 b 11 f). Man sieht und hört ja auf diese Weise gleichsam ein Nichtvorhandenes. Zur Antwort dient auch hier eine uns bekannte scholastische Distinction (ebd. 22): die innere Affection ist eben der Sache nach beides zumal und in Einem: Seelenzustand und Abbild; dem Begriffe nach aber sind diese beiden Seiten seiner Eigenthümlichkeit verschieden [25]. Von dem Gedächtniss als dem blossen Beharren und Wiederauftauchen ihr Erinnerung unterscheidet sich das Besinnen (*ἀναμιμνῄσκεσθαι*), welches vermittelt ist durch Association der Vorstellungen (451 a 18 f.): die verschiedenen Bewegungen, an die früher eine Reihe von Wahrnehmungen gebunden war, müssen wieder in derselben Reihenfolge ablaufen, um schliesslich das entsprechende Erinnerungsbild zu reproduciren. Diese durch Association bedingte Reproduction kann entweder aus rein mechanischer Nothwendigkeit erfolgen, auf Grund einfach der Thatsache, dass zwei Vorstellungen a und b associirt waren, oder aus Gewöhnung, d. h. weil das Eintreten etwa von d nach a b c der gewohnten Art der inneren Bewegung entspricht (b 11 f.). Hierauf beruht es z. B., dass wir manches bei einmaligem Sehen leichter merken als anderes bei mehrmaligem. Der Grund der Association selbst kann nun in dreierlei liegen (ebd. b 16 f.): entweder in der Aehnlichkeit der Vorstellungen oder in ihrem Contrastverhältniss oder in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge (*ἀφ᾽ ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς*). Denn die Bewegungen der Erinnerungsbilder (im Blute) sind theils identisch bzw. ähnlich, theils gleichzeitig (z. B. wenn die eine ein Theil der andern ist) oder unmittelbar successiv. Bei willkürlich angestelltem Besinnen erfasst man auch das Entlegene durch Reproduction der Vorstellungsreihe, in der es ein Glied bildet und sucht zu dem Zwecke das Anfangsglied derselben zu entdecken. Darum geht das Besinnen am besten vom sachlich entsprechenden Anfangsgliede von statten, denn die Bewegungen verhalten sich wie die Dinge, die ihre Veranlassung sind (452 a 1), und am besten erinnert man sich an das was eine bestimmte Ordnung hat. Als solche Principien der Wiedererinnerung dienen da-

her auch die logischen Zusammenhänge, nämlich der Allgemeinbriff (τὸ καθόλου) und der Mittelbegriff (τὸ μέσον)[1].

Die Gesetze der **Reihen**reproduction hat Aristoteles schon genauer untersucht: Von einem Elemente der Reihe kann man möglicher Weise zu verschiedenen andern Reihen sich hin finden. Welche davon reproducirt werden, hängt von der Gewohnheit, d. h. davon ab, ob die eine oder die andere schon häufiger wieder bewusst gewesen ist (452 a 24 f.), mitunter auch von zufälligen Associationen oder Aehnlichkeiten[2]. Doch kann die Gewohnheit ausser dem sachlich Richtigen hier auch eine Reproduction durch zufällige Umstände bewirken oder durch solche Einflüsse wenigstens das Resultat verfälschen, z. B. wenn man statt des gesuchten Namens einen ähnlichen aber falschen erfasst (452 b 2 f.). **Erinnerungstäuschungen** entspringen im Wesentlichen daraus dass die Erinnerung der bestimmten Zeit für das Anschauungsbild verloren geht. Man erinnert sich dann ohne angeben zu können, wann man die wirkliche Wahrnehmung hatte (453 a 3), wenn nämlich die Begrenzung, welche die betreffende Zeit durch andere angrenzende Vorgänge und Zeittheile besass, sich verloren hat.

Die **physiologische** Grundlage dieser Vorgänge besteht darin dass die Seele das Vermögen hat, von sich aus durch Vermittelung des Herzens eine Bewegung nach den Sinnesorganen hin zu bewirken und dadurch die in denselben gebliebenen Residuen der früheren Bewegungen (d. h. der äusseren Eindrücke) wieder aufzuregen (408 b 15). Die Erinnerung ist

---

1) 452 a 17. Ich lese: *ἔοικε δὴ τὸ καθόλου ἀρχὴ καὶ τὸ μέσον πάντων· εἰ γὰρ μὴ πρότερον, ὅταν ἐπὶ τοῦτο ἔλθῃ, μνησθήσεται, ἢ οὐκέτ' οὐδὲ ἄλλοθεν, οἷον εἴ τις νοήσειεν ἐφ' ὧν Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ· εἰ γὰρ μὴ τοῦ Ε μέμνηται, ἐπὶ τοῦ Η Θ ἐμνήσθη· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπ' ἄμφω κινηθῆναι ἐνδέχεται, καὶ ἐπὶ τὸ Δ καὶ ἐπὶ τὸ Ε. εἰ δὲ μὴ τούτων τι ἐπιζητεῖ, ἐπὶ τὸ Γ ἐλθὼν μνησθήσεται, εἰ τὸ Η ἢ τὸ Ζ ἐπιζητεῖ, εἰ δὲ μή, ἐπὶ τὸ Δ*, und verstehe die Ausdrücke *καθόλου* und *μέσον* im Sinne der Analytiken. Näheres s. im Philologus XL, 350 f.

2) Wie man von *Ε* aus sich ebenso gut an *Δ* als an *Ζ* erinnern kann, 452 a 27, nach der Verbesserung von **Freudenthal**, Rh. Mus. 1869, 412.

also dem Aristoteles so gut schon wie der heutigen Physiologie im Wesentlichen eine im geringeren Grade stattfindende Erregung gewisser körperlicher Empfindungsorgane, und zwar derselben Organe und derselben Arten von Bewegung, auf Grund deren schon die wirkliche Empfindung stattfand. Auf diese körperliche Seite deutet, wie er angiebt, auch das Gefühl der Belästigung beim vergeblichen Besinnen auf etwas, sowie die Thatsache, dass sich mitunter Erinnerungsbilder wider Willen aufdrängen, z. B. dem Melancholiker: bei diesem läuft der physiologische Vorgang der Bewegung und mit ihm die Reihe der Associationen oft wider Willen weiter, was namentlich bei zu starker Feuchtigkeit um die empfindenden Organe herum der Fall sein soll. Mangel an Erinnerungsfähigkeit haben diejenigen deren obere Körpertheile zu gross sind, sowie auch die Zwergartigen, weil bei ihnen dieses Organ zu sehr belastet ist und die inneren Bewegungen nicht beharren (453 a 31 f.). Aehnliches findet da statt, wo das physiologische Medium, welches den Eindruck aufnimmt, zu abgenutzt oder zu hart geworden ist (450 b 1 f.). Gedächtniss haben auch viele Thiere, das Besinnen dagegen nur der Mensch, da es schon eine Art von Schlussthätigkeit voraussetzt (453 a 6).

Auf Grund der Annahme kleiner innerorganischer Bewegungen finden sich in dem Gebiete der Wahrnehmung und Anschauung bei Aristoteles auch die Anfänge einer Vorstellungsmechanik, deren Inhalt den antiken Vorläufer der betreffenden modernen Lehren bildet und sich namentlich mit den Herbartischen Ansichten mannigfach berührt [1]). Die grössere Bewegung, heisst es (de sens. Kap. 7) verdrängt die kleinere, die stärkere die schwächere [2]); das Einfache wird mehr

1) Vgl. Brandis, Handbuch II b 2, S. 1199. 1202. Volkmann, Grundz. der aristot. Psych., S. 21. Siebeck, Quaestiones duae de phil. Graec. (Hal. 1872): Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant.

2) 781 a z. A. *ἐκκρούει γὰρ ἡ ἰσχυροτέρα κίνησις τὴν ἀσθενεστέραν.* Wenn man daher von einer stärkeren Farbe aus unmittelbar auf eine schwächere oder von dem Sonnenlicht in's Dunkle sieht, so sieht man

empfunden als das Gemischte, weil bei letzterem die Bestandtheile einander unkenntlich machen. Mehrere Empfindungen desselben Sinnes können zugleich empfunden werden, weil sie eine Verschmelzung abgeben (447 a 28 f.), die Empfindung verschiedener Sinne aber nicht. Die Verschmelzung (Mischung) beruht darauf dass die Seele das Gleichartige zusammen eher in einer Bewegung empfinden kann als das Verschiedenartige. Jeder Sinn hat für seine specifischen Objecte seine eigenthümliche Art sie wahrzunehmen; diese selbst ist aber für jedes einzelne derselben wieder anders modificirt. So nimmt z. B. der Gesichtssinn in der ihm eigenthümlichen Weise sowohl das Schwarze wie das Weisse wahr, und ebenso in der ihm eignen Weise der Geschmackssinn das Süsse und Bittere; die Art aber, wie jener das Weisse empfindet, unterscheidet sich von der Empfindung des Schwarzen etwa in analoger Weise, wie beim Geschmack, die Empfindung des Süssen von der des Bittern. Da nun das Wahrnehmen eines Inhaltes für das Centralorgan eine bestimmte Art der Bewegung ausmacht und die Wahrnehmung entgegengesetzter Qualitäten für dasselbe eine Mehrheit entgegengesetzter Bewegungen in demselben Momente bedeuten würde, die der Sache nach unmöglich ist, so kann man nicht zwei Empfindungen im vollen Sinne des Wortes zugleich haben, zumal wenn, wie bei denen verschiedener Sinnesorgane, eine Verschmelzung (wie etwa im musikalischen Accorde) nicht möglich ist (447 b).

Einen erfolgreichen Gebrauch macht Aristoteles von dieser psychischen Mechanik besonders in der Erklärung der Traumerscheinungen. Die erwähnten Bewegungen, die physiologischen Träger der Anschauungs- und Erinnerungsbilder, verhalten sich zu einander nach dem Masse ihrer gegenseitigen Grösse und Stärke. Die kleineren oder schwächeren kommen zur Geltung, wenn die grösseren (im Schlafe) verschwunden sind, wie ein kleines Feuer nach einem grossen, überhaupt wenn die lauten Ein-

---

zunächst nichts, weil die im Sehorgane angeregte Bewegung zunächst noch zu stark ist.

drücke der Tageswahrnehmungen sich gelegt haben. Jede solche Bewegung beharrt, wird aber oft durch Zusammenstoss mit andern verändert und unkenntlich gemacht (461 a 1 f.); die stärkere überwiegt dabei die schwächere (d. h. nur die erstere bleibt als Traumbild) und wird je nach dem Stärkeverhältniss wieder von einer anderen überwogen. Dasselbe gilt von dem Verhältniss verschieden starker Begehrungen (434 a 12). So lange eine Bewegung auf diese Weise gehemmt (δυνάμει) ist, kommt sie nicht zum Vorschein; wenn aber die stärkere weichen muss, steigen die gehemmten von selbst, wie ein mit Salz gefülltes und auf den Grund des Wassers gesetztes Gefäss von selbst emporsteigt, wenn der belastende Inhalt sich auflöst. Was uns im Traume erscheint, sind somit Bewegungen die auch bei Tage zwar da sind, aber vor den grösseren Bewegungen, welche von äusseren Eindrücken herrühren, nicht zur Geltung kommen (463 a 7).

Der Traum ist sonach wie Schlaf und Wachen ein Zustand des Empfindungsvermögens und somit der Seele mit dem Leibe gemeinsam angehörig. Was nicht empfindet (wie die Pflanze) hat weder Schlaf noch Wachen (454 a 4 f.). Dass man abwechselnd wacht und schläft, hat zunächst einen logischen Grund: Schlaf und Wachen sind entgegengesetzte Zustände, und von diesen gilt, dass immer beide an demselben Subject vorkommen müssen; ausserdem aber würde bei beständigem Wachen die Seele erlahmen; der Schlaf aber kann nicht beständig sein, weil er nur eine Unterbrechung der Empfindungsthätigkeit ist (ebd. a 23), die Unbeweglichkeit und Fessel der Empfindung, wie das Wachen deren Lösung und Lockerung (b 25). Innerhalb des Empfindungsgebietes ist es nun speciell der Tastsinn (455 a 22 f.) d. h. die Körperempfindung, in welchem diese Zustandsänderungen wurzeln, und zwar deshalb weil dieser von den andern Sinnen unabhängig functionirt, nicht aber sie von ihm. Deswegen besonders haben auch die Thiere Schlaf und Wachen. Als Zustandsänderungen aller Sinne zusammen können diese Zustände dagegen, trotz des Umstandes dass im Schlafe die Sinne geschlossen sind, nicht eigentlich angesehen werden. Denn da es den

verschiedenen Sinnen nicht wesentlich ist, auf irgend eine Weise zugleich thätig zu sein, so liegt es auch nicht in ihrem Wesen, zugleich zu pausiren, vielmehr wäre das Gegentheil (dass sie abwechselnd ruhten) natürlicher. Ausserdem: damit alle Sinne etwas erleiden, dazu gehört, dass erst die Grundlage aller andern Sinnesorgane, nämlich eben das körperliche Gefühl, etwas erlitten habe, was dann wieder auf die andern einwirkt; während nicht nothwendig, wenn einer von dem andern etwas leidet, dann jenes (das gemeinsame Gefühl) mitleidet (455 a 22 f. 458 b 8).

Von den andern Unthätigkeiten (*ἀδυναμίαι*) des Empfindungsvermögens wie Ohnmacht, Ersticken u. a. unterscheidet sich der Schlaf hinsichtlich seines physiologischen Ursprungs (456 b 9 f). Er entsteht von einer warmen Aufdunstung (*ἀναθυμίασις*), die von der eingenommenen Nahrung, aber auch von körperlicher Anstrengung oder von Krankheiten herrührt, sich nach den oberen Theilen zieht und dann umkehrt, dabei aber durch ihre Anhäufung Kopf und Augen schwer macht. Da das Gehirn seiner Natur nach kalt ist, so kühlt sich die aufsteigende Wärme daselbst ab (457 b 4. 29) und bewirkt nun beim Rückgange nach unten Abkühlung des Herzens, womit der Schlaf da ist. Denn mit der verminderten Thätigkeit des Herzens als des Empfindungscentrums werden zugleich die Sinnesfunctionen still gestellt (458 a 26 f.). Das Erwachen ist bedingt durch Wiederzunahme der inneren Wärme und andere rein physiologische Vorgänge (ebd. 10). Die Traumbilder sind nun eben im wesentlichen nichts anderes als die von den äussern Eindrücken im Wachen her bei geschlossenen Sinnen fortbestehenden und sich vom Sinnesorgan nach innen fortpflanzenden Bewegungen, gebunden an eine im Blute mit enthaltene luftartige Substanz (Pneuma); mit ihr werden sie, da sich im Schlafe Wärme und Blut von der Peripherie nach dem Centrum ziehen, nach dem Herzen hingeführt und dadurch dem empfindenden Centrum gegenständlich, d. h. als Traumbilder bewusst. Daraus dass bei dieser Gelegenheit leicht mehrere aneinander derselben stossen, verschmelzen u. dgl., erklärt sich die Verworrenheit und Buntheit des Traumes. In sein

eigentliches Stadium ist er aber dann eingetreten, wenn das Blut sich setzt und die pneumatischen Bewegungen freies Spiel gewinnen. Je nach ihrer Stärke und dem Zurücktreten der Hemmungen bewegen sie sich dann rückläufig nach den Sinnesorganen und spielen in dem wenigen dort zurückgebliebenen Blute mit unbestimmter Aehnlichkeit wie wolkenhafte Gebilde und Abbilder der ehemaligen Empfindungen. Weil hierbei die Urtheilskraft unterdrückt ist, hält man das Bild für die Wirklichkeit [26]. Traumbilder im eigentlichen Sinne sind nur diese Bewegungen [1]). An sie können sich aber noch besondere Gedanken anschliessen, ja das sich einmischende Denken kann sogar im Traume selbst die Phantasmen für Illusionen erklären (458 b 17. 459 a 1. 462 a 1). Wirkliche Sinnesempfindungen giebt es im Traume nicht oder nur sehr schwache (462 a 19); sie erwecken aber gewöhnlich die Illusion einer besonderen Stärke ihres Inhaltes, weil ihnen durch andere stärkere Wahrnehmungen kein Gegengewicht geboten ist; so erscheint ein leichtes Geräusch als Donner, Schleim im Munde als Honiggeschmack u. dgl. (463 a 10). Aristoteles erwähnt auch, dass Schlafende auf gestellte Fragen zu antworten vermögen, wofür er (ebd. 26) freilich keine andere Erklärung weiss, als dass während des einen Zustandes (des Schlafes) der andere (des Bewusstseins) auch „in gewisser Weise" vorhanden sein könne. Er kennt ferner die Thatsache, dass man unmittelbar nach dem Erwachen mitunter das Traumbild noch vor dem geöffneten Auge stehen sieht und die Bewegung gleichsam im Organ noch ertappt (462 a 10). Er wirft auch die Frage auf, ob man in jedem Schlafe träume (453 b 18), hält aber ganz traumlosen Schlaf für eine Thatsache (463 a 31), die eintrete, wenn wegen zu starker Aufdampfung die innern Bewegungen zu heftig seien, sodass keine wirklichen Bilder entstehen können (463 b 7). Ethische Unterschiede endlich sind nach seiner Ansicht für den

---

1) Die *κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις* (462 a 8), die sonach unmittelbar auf dem inneren Anschauungsvermögen (*φαντασία*) beruhen.

Inhalt des Traumes im Allgemeinen nicht vorhanden, ausser sofern etwa einige Regungen dieser Art sich vom Wachen aus zu einem kleinen Theile noch in den Schlaf hinein erstrecken, wodurch allerdings die Träume der Guten besser werden als die der grossen Menge (1102 b 8).

Das Prophetische der Träume hat Aristoteles einer besonderen Untersuchung gewürdigt (463 a 17 f.). Der Traum ist oft ein Verkünder herannahender Krankheiten, sofern von diesen bedingte kleine Bewegungen im Organismus schon vorhanden sein können, ohne doch im Wachen vor der Menge und Stärke der andern Eindrücke zum Bewusstsein zu gelangen. Im Traume hingegen kommen sie zum Vorschein, und man erkennt sie nach dem Ausbruche der Krankheit an dem Gleichartigen (des Gefühlswerthes) als ihre Vorboten. Träume können aber auch in dem Sinne Vorboten z. B. von Handlungen sein, dass sie die veranlassenden Ursachen von diesen werden, neue Pläne anregen u. dgl. Vieles scheinbar wunderbare Zusammentreffen von Traumgesichten mit nachheriger Wirklichkeit ist aber bloss zufällig. Man kann nämlich (in Annäherung an eine demokritische Vorstellungsweise: s. o. I, 1, 142 f.) annehmen, dass Bewegungen und Empfindungen von äusseren Dingen im Schlafe an die Seele gelangen können und dort die Ursache von Phantasmen sind, die mitunter eintreffen. Dies ist nun aber gerade bei unselbständigen Naturen der Fall und die Träume sind daher wegen ihres prophetischen Charakters nicht als göttliche Eingebungen zu betrachten (463 b 3 f. 464 a 5 f.). Auch das unwillkürliche Denken im Schlaf erklärt in dieser Beziehung manches, z. B. dass man das Schicksal von Bekannten mitunter träumend voraussieht; denn die Beweglichkeit der innern Vorstellungen kann zu solchen Zusammenstellungen führen, zumal sich hier u. a. die Vorstellungen, weniger von aussen gestört, nach der Aehnlichkeit des Inhaltes aneinander reihen können (464 a 32 f.).

Sinnestäuschungen im Wachen erklärt Aristoteles zum Theil aus einem Beharren des Sinneseindrucks im Organ nach Entfernung des wirklichen Objects. Wenn z. B. nicht das Ding sondern der Empfindungsvorgang sich noch so bewegt.

„wie das Ding selbst", so hält man den Gegenstand selbst für bewegt. In den meisten Fällen fasst er sie als einen Vorgang der Illusion, wobei man im Zustande etwa des Fiebers oder der Leidenschaft wirklich wahrgenommene Objecte auf Grund einer gewissen Aehnlichkeit für andere hält. Wo der Verstand noch mitwirkt, ist man dabei noch in der Lage, die Wahrnehmung als Täuschung zu erkennen. Unter Umständen vermag auch ein Sinn die Aussage des andern zu verbessern, wie der Gesichtsinn den zwischen zwei verschränkten Fingern gehaltenen Gegenstand richtig für einen erklärt, während der blosse Tastsinn ihn als zwei empfindet (460 b). Bei normaler Function täuscht sich der Sinn über seine specifischen Empfindungsobjecte niemals, wohl aber gelegentlich hinsichtlich der Eigenschaften, welche die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne gemeinsam haben, wie Grösse, Figur u. dgl., einfach deshalb weil diese nicht specifische Qualitäten sind (442 b 5).

Drittes Kapitel.

Gefühl und Affect.

Bei Aristoteles steht die Psychologie nicht wie bei Plato unter dem ethischen Gesichtspunkt, und der rein theoretische Standpunkt, den er hier überall vertritt, hat ihm gerade in den nunmehr zu betrachtenden Gebieten ein reiches Material der Beobachtung und Erklärung eingetragen, welches dann seinerseits von ihm zur Grundlegung einer neuen Ethik durch seine Lehre vom Willen und von der Freiheit verwendet wird. Wie sehr die rein sachliche Analyse der innern Zustände gegenüber der platonischen Betrachtungsweise bei ihm (der hier jedenfalls mehr von Demokrit als von Plato gelernt hat) fortgebildet ist, sieht man namentlich aus dem was er über das Wesen der Lust zu sagen weiss.

Die Lust (ἡδονή) mit Plato als ein Werden zu bestimmen kann sich Aristoteles im Hinblick auf den von ihm gesetzten Unterschied zwischen Process und Vollendung sowie auf den eigenthümlichen Charakter dieses inneren Zustandes selbst nicht entschliessen [1]); sie ist ihm vielmehr ein positiver, in sich abgeschlossener Zustand (1153 a 9), ein Ganzes, das seinem Wesen nach durch längere Dauer keinen Zuwachs erfährt; aber kein Handeln, kein Process dessen einzelne Stadien der Entstehung man successiv verfolgen kann (Eth. N. X, 3). Sie ist vollendete Wirklichkeit und Zweck an sich (ἐνέργεια καὶ τέλος); sie entsteht nicht, wenn ein Zustand in uns wird sondern wenn wir aus einem Zustande heraus handeln. Auch hat nicht, wie Plato meint, jede Lust ein von ihr zu unterscheidendes Resultat (τέλος ἕτερον), sondern dies gilt nur von denjenigen Arten derselben, welche ein Bedürfniss der Natur ausfüllen. Es giebt aber auch (geistige) Genüsse, die nicht Sättigung bedeuten, und diese sind weder vorher noch nachher mit Unlust verbunden (1173 b 7 f. 1154 b 15 f.). Die Lust ist ein ungehindertes Verwirklichen einer in der organischen Natur angelegten Beschaffenheit [27]. Unlust (λύπη) als das Gegentheil hiervon, ist das Bewusstwerden einer Hemmung hinsichtlich der naturgemässen Bethätigung eines Zustandes. Deshalb ist lustbringend im Allgemeinen das naturgemässe Verhalten (κατὰ φύσιν ἰέναι) sowie die Gewohnheiten, denn diese sind uns zur zweiten Natur geworden, ferner alle nicht gewaltsamen Zustände, während z. B. Sorgen, Mühen, Schmerzen gewaltsam, mithin unlustvoll sind (1369 b 16. 33). Lust ist gegeben mit der vollendeten Bethätigung seelischen Wirkens (1174 b 23); vollverwirklichte Thätigkeit und entsprechende Lust sind eigentlich ein und dasselbe (1152 b 33); jede Thätigkeit wird daher durch die mit ihr gegebene Lust gekräftigt und verlängert (1153 b 14); die Lust kommt und ermattet mit der Thätigkeit selbst (ebd. b 20 f.). Wo daher in einem

---

1) Wäre die Lust ein Werden, so müsste sie auch eine bestimmte Geschwindigkeit haben, was nicht der Fall u. s. w.: s. Volkmann, Arist. Psych. 18.

Zustande ein Uebermass möglich ist, da giebt es auch ein Uebermass von Lust; so bei allen körperlichen Erregungen (1145 a 15). So ist denn auch jede Empfindung nothwendig mit Lust oder Unlust verknüpft, da mit ihr immer entweder eine Förderung oder eine Hemmung des vorhandenen natürlichen Zustandes gegeben ist [1]); auch Erinnerung und Hoffnung ist deshalb mit Lust verbunden, weil sie auf Anschauungsbildern, d. h. auf abgeschwächten Empfindungen beruhen (1370 a 27. 247 a 16 f.). Vor allem aber ist Lust gegeben mit den der Tugend entspringenden Handlungen, weil in diesen das wahre Wesen und Bethätigen der menschlichen Natur auf Grund der Vernunft zur Verwirklichung kommt (vgl. Eth. N. I, 6. 9. 10. Pol. 1323 b 21). Es hat aber ferner jede Art normaler seelischer Bethätigung ihre eigenthümliche Lust, und daher kommt es, dass jede bestimmte Bethätigung nicht bloss durch eine hinzukommende Unlust sondern auch durch das Eintreten einer Lust, die zu einer andern Function gehört, gehemmt wird, da die letztere ja damit zugleich die ihr angehörige Bethätigung an die Stelle der vorigen setzt; daher verdrängen Seelenzustände, die mit grösserer Lust verbunden sind, leicht solche mit schwächerer (1175 b 2 f. 1153 b 14).

Arten der Lust sind daher die körperlichen und die seelischen (1117 b 28) und die letzteren dieselben wie die Arten der seelischen Bethätigungen: Lust beim Empfinden, beim Denken u. a., weiter die besondere Lust bei jeder Art von Empfindung u. s. f. (1175 a 21 f.). Ebenso besitzt jede Gattung lebender Wesen eine ihr eigenthümliche Lust an dem was der eigenthümlichen Bethätigung ihres Wesens entspricht; so besitzt der Mensch die Lust am Denken [2]). Im Gegensatze zu den Thieren ist aber beim Menschen die daneben dem Individuum eigenthümliche Lust sehr verschieden: ein und derselbe Gegenstand ist dem Einen angenehm, dem Andern

1) s. die Belege bei Zeller 550, Anm. 1. Lust und Unlust ist die Wirksamkeit des Empfindungscentrums in Beziehung zum Guten oder Ueblen (*τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς ἀγαθὸν ἢ κακόν*. 431 a 10.

2) Poet. Kap. 4 wird auch die Lust am Nachahmen als eine allgemein menschliche hervorgehoben; vgl. Rhet. I, 11.

zuwider [1]. Nicht alle Lüste sind rein (frei von Unlust); am meisten die theoretischen beim Denken; von den Empfindungslüsten die des Geruches sowie diejenigen Gesichts- und Gehörsempfindungen, welche rein als solche um ihres Inhaltes willen Lust erwecken (1173 b 16). Auch die letzteren fehlen den Thieren (1118 b 16). Nicht immer ist auch ein und derselbe Gegenstand Lust erregend (1154 b 21), weil der Organismus nichts einfaches ist, daher mitunter diejenige Erregung, welche dem einen Elemente seiner Natur zuträglich ist, einem anderen widerstreitet. Die nothwendig in der Natur des Organismus liegenden [2] Lüste begehrt man deswegen so vorwiegend, weil sie der Unlust besonders schnell ein Ende machen, da die sinnliche Lust einer schnellen Steigerung fähig ist. Für viele Menschen ist auch der neutrale Zustand an sich schon Unlust erregend, vielleicht deshalb weil die Function des Organismus als Anstrengung Unlust ist, die nur der nicht mehr als solche empfindet, der sich schon daran gewöhnt hat (1154 a 28 f.).

Unter den Ursachen der Lust kann man objective und subjective unterscheiden (1152 b 33 f.); es giebt nämlich sowohl Dinge, die an sich (objectiv) Lust erwecken, d. h. ohne dass sie dazu dienen, einem Mangel unseres Organismus abzuhelfen, indem sie lediglich die Thätigkeit der gesunden Natur anregen (1154 b 15), wie die Lust am Denken, — als auch Dinge, welche nur dadurch Lust erwecken, dass sie die Befriedigung eines im Organismus begründeten (subjectiven) Bedürfnisses leisten, in welchem Falle es nicht von der Beschaffenheit des Gegenstandes sondern von der des subjectiven Zustandes abhängt, ob etwas Lust erweckt oder nicht.

Die Anlage zur Lust ist von Anfang an in uns, daher es so schwer hält, das Bedürfniss danach abzustreifen; man begehrt die Lust, sofern sie das Leben zur Vollendung bringt (1104 b 34. 1175 a 10 f.). Da aber kein menschliches Ver-

---

1) 1342 a 5. 1176 a 24 f. 1174 b 21. 1176 a 8.

2) *ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν* im Gegensatze zu den aus Wahl hervorgehenden (*αἱρετά*) wie Sieg, Ehre, Reichtum 1147 b 24.

mögen die Kraft hat, ununterbrochen thätig zu sein, so kann man auch nicht ununterbrochen Lust empfinden. Mitunter liegt der Grund ihres Aufhörens auch darin dass die Thätigkeit nur so lange vollkommen ist als sie neu ist, später aber schlaff wird (1175 a 9). Die edelste und anhaltendste Lust gewährt das intellectuelle Verhalten (Eth. N. X, 7), schon deshalb weil es sich am längsten ohne Unterbrechung fortsetzen lässt (1177 a 15 f.). Auch mit den meisten Begierden ist eine Art von Lustempfindung verbunden. Denn entweder ist es die Erinnerung an irgend eine erlangte oder die Hoffnung auf eine zu erlangende Lust, woran man sich erfreut (1370 b 15). In der Erinnerung kann auch das Unangenehme Lust erregen, sofern es eben vergangen ist und das darauf Folgende angenehm war (1370 a 27 f.).

Wie Plato, so kennt auch Aristoteles Mischungen von Lust und Unlust, wenngleich er die betreffenden Zustände gewöhnlich mit dem Ausdrucke desjenigen bezeichnet, was bei ihnen vorwiegt. So sind Mitleid und Furcht, obwohl hauptsächlich Unlustgefühle, doch mit Lust gemischt, desgleichen der Neid, sofern er Schadenfreude einschliesst u. dgl. [1]).

Wie man aus dem Vorstehenden sieht, hat sich bei Aristoteles der Begriff des Gefühles an und für sich noch so wenig wie bei Plato von den specielleren Fassungen desselben herausgelöst. Daher kommt es auch, dass wir allgemeinere Bestimmungen über dasselbe sowie über seinen Unterschied von den anderen seelischen Zuständen aus demjenigen entnehmen müssen, was er über das Wesen der Affecte sagt, eines Gegenstandes, der durch das Interesse der Gebildeten für Rhetorik schon frühzeitig in den Gesichtskreis der psychologischen Forschung gerückt worden war.

Von den verschiedenen Arten der Lebensfunctionen, d. h. den Seelentheilen unterscheidet Aristoteles noch die Anlage zu bestimmten Arten des praktischen Verhaltens, die Neigungen (δυνάμεις), nämlich, die sowohl zu vorübergehenden

---

1) J. Bernays, Zwei Abhandlungen über die aristotel. Theorie des Drama (Berlin 1880), S. 144 (Rh. Mus. 1853, S. 567).

Gemüthsbewegungen (πάθη), wie auch zu dauernden Beschaffenheiten und Charaktereigenthümlichkeiten (ἕξεις) die Vorbedingung abgeben, und zwar letzteres insofern als sie durch ein stetig nach einer bestimmten Richtung gehendes Handeln (z. B. in der Erziehung) dahin ausgebildet werden und dann das rechte oder unrechte Verhalten gegenüber den Wirkungen äusserer Eindrücke bedingen [28]. Der Affect (πάθος) selbst ist ihm eine Bewegung der Seele, d. h. im Grunde eine Bewegung des Leibes, die zum Bewusstsein der Seele kommt (403 a 16). Die Affecte entstehen ohne Ueberlegung und Vorsatz (1106 a 3. 1312 b 29). Die körperliche Erregung, die dabei ist, bedingt ihre Fortdauer unwillkürlich, da auf die ursprüngliche Bewegung hier eine Gegenbewegung folgt (453 a 26). Eine psychologische Definition des Affects im engeren Sinne giebt Aristoteles nicht, so wenig wie eine eigentliche psychologische Eintheilung abgesehen von der nach Lust und Unlust. Er betrachtet ihn im praktisch-rhetorischen Interesse überhaupt mehr nach seiner Beziehung zum ethischen Verhalten des Menschen. Man erkennt dies namentlich an den Definitionen der Einzelaffecte, welche seine Abhandlung über die Rhetorik enthält. Dabei giebt er aber eine Fülle von feinen Charakterzügen und Bemerkungen zu diesem Theile der Psychologie, die freilich, weil sie weniger dem formalen Aufbau als dem materialen Erkenntnissbestande dieser Wissenschaft angehören, später nur zu wenig wieder wissenschaftlich gewerthet und zu ausschliesslich der weltmännisch-praktischen Kenntniss überlassen worden sind. Für die Ausbildung zunächst der späteren griechischen Psychologie haben sie jedoch ihre Bedeutung gehabt.

Im Allgemeinen kann man sagen, die Affecte bezeichnen bei Aristoteles die ganze Scala der menschlichen Gefühle, welche sonst von den Begriffen der Begierde und des Muthes mit befasst wurden. In ethischer Beziehung kommen sie in Betracht als stetig vorhandene Dispositionen zu bestimmten Arten des Handelns (ἕξεις), in psychologischer als leidentliche Zustände (πάθη), und innerhalb dieses Begriffes ist für Aristoteles, wie die nachfolgende Aufzählung er-

kennen lässt der jetzt feststehende Unterschied zwischen den Gefühlen und den Affecten im engeren Sinne noch nicht vorhanden.

1. Ueberwiegende Lust-Affecte.

a) Liebe (*φιλία*), das Verlangen nach dem Angenehmen (im Allgemeinen) (1235 b 20); speciell im rhetorischen Sinne: einem andern die Dinge, die man für Güter hält, wünschen, bzw. zu verschaffen suchen, und zwar lediglich um seinetwillen. — b) Muth (*θάρσος* 1383 a 14), der Gegensatz der Furcht: die Hoffnung, welche entspringt entweder aus der Vorstellung des in der Nähe befindlichen Rettungsmittels oder daraus dass keine Vorstellung die eine Ursache zur Furcht überhaupt oder wenigstens zu unmittelbarer Furcht geben könnte, sich einstellt. — c) Wohlwollen (*χάρις* 1385 a 17): die Neigung, dem Bedürfenden einen Gefallen zu thun, und zwar weder zur Vergeltung für etwas noch zu eigenem Nutzen.

2. Ueberwiegende Unlustaffecte.

a) Zorn (*ὀργή* 1378 a 31): ein mit Unlust verbundenes Trachten nach dem was uns als strafende Vergeltung erscheint für etwas worin wir von Seiten eines Unberechtigten eine Kränkung unser selbst oder eines Nahestehenden erblicken. Hierin liegt, dass dieser Affect sich immer auf ein bestimmtes Individuum bezieht und weiter, dass er in jedem Falle doch auch von einem bestimmten Lustgefühle begleitet sein muss, das aus der Hoffnung entspringt, sich rächen zu können. Physiologisch ist er ein Aufsieden des Blutes um das Herz herum (403 a 20). Zorn ist übrigens ein Zeichen von Kraft; ohne ihn ist der Geist wehrlos; mit ihm schneidet man gleichsam der Seele die Sehnen aus [1]). — b) Hass (*μῖσος* 1382 a 1 f.) ist Gegensatz der Liebe, also die Gesinnung, in der man jemandem Böses wünscht. Während Zorn sich immer auf Individuelles richtet, geht der Hass auf ganze Gattungen (z. B. Sykophanten); jener ist durch die Zeit heilbar, dieser nicht; der erstere sucht mehr (äusserlich) zu thun, der letztere

1) Vgl. Rose, Ar. Pseudep. 112. 114: ders., Arist. frgm. (vor dem Index Aristotel.) no. 95.

mehr zu schaden, denn jener will, dass man sein Dasein empfinde, während es diesem darauf nicht ankommt. Der Zorn ist ein Moment des Hasses, und zwar als Uebergang von diesem in Leidenschaft (unter Zurücktreten der Ueberlegung) und That. Der Zorn ist mit Unlust verbunden, der Hass als dauernde Feindschaft dagegen nicht (1312 b 32). — c) Furcht (φόβος 1382 a 21): ein Unlust- oder Beunruhigungsgefühl aus der anschaulichen Vorstellung eines bevorstehenden Uebels, das verderblich oder schmerzlich ist. Vorausgesetzt ist dabei, dass es nicht zu fern liegt, wie z. B. für die meisten Menschen der Tod, sowie dass noch irgend eine Hoffnung auf Rettung vorhanden ist, denn Furcht ist immer zugleich Ueberlegen (1383 a 5). Nach der leiblichen Seite hin erscheint die Furcht als Abkühlung, durch Herabsetzung der innern Wärme sowie der Blutmenge (692 a 23); daher sind die „blutlosen" Thiere, die statt des Blutes nur eine Art von Wasser haben, furchtsam (650 b 27); ähnliches gilt wegen der abnehmenden Wärme von bejahrten Menschen (1389 b 30). — d) Mitleid (ἔλεος 1385 b 13): ein Unlustgefühl über ein Verderben und Schmerz in Aussicht stellendes Uebel, das einen Menschen trifft, der es nicht zu erleiden verdient, und zwar ein solches welches wir für uns selbst zu fürchten haben könnten (vgl. 1386 a 27) und welches ausserdem in unmittelbarer Nähe erscheint. Es gehört dazu, dass man den Bemitleideten für gut hält, weil er sonst einfach sein Unglück verdient zu haben scheinen wird (1385 b 35). Mitleidslos ist der ganz Elende sowie der Ueberglückliche; da nämlich das Mitleid für andere nach dieser Theorie auf der Furcht für uns selbst beruht, so können diese beiden Klassen, da sie kein Unglück weiter fürchten, es nicht besitzen (1385 b 20). — e) Unwille (gerechter) als Gegensatz des Mitleidens (νέμεσις 1386 b 9): Unlustgefühl beim Anblicke von Wohlergehen an Unwürdigen, zumal wenn dasselbe nicht schon altererbt sondern erst kürzlich erlangt ist (1387 a 16). Sklavische Naturen sind nicht dazu geneigt, weil sie nichts haben, dessen sie sich für würdig achten (ebd. 12). — f) Neid (φθόνος 1386 b 18): Unlustgefühl über fremdes Wohlergehen und zwar über ver-

dientes; ungefähr das Zerrbild des vorigen; mit ihm hat er auch das gemeinsam, dass die Unlust hier nicht daher rührt, dass dem Zuschauer aus dem Glücke des Andern etwas widerwärtiges erwächst (dies würde Furcht bedingen) sondern lediglich aus dem Blick auf die Person desselben (*δι᾽ αὐτὸν τὸν πλησίον* ebd. 18). Im Neide liegt immer zugleich Schadenfreude (ebd.). Sein Gegensatz ist die Verachtung (1295 b 22). — g) Scham (*αἰσχύνη* 1383 b 13): Beunruhigung bezüglich derjenigen Uebel, die vermeintlich unserem Rufe schaden, mögen sie gegenwärtig, vergangen oder bevorstehend sein; Gleichgiltigkeit dagegen ist Schamlosigkeit. Die damit verbundene Furcht bezieht sich nicht auf praktische Folgen einer Handlung sondern einzig auf die Schmälerung des Rufes, daher man auch vor denjenigen sich nicht schämt, denen man die Fähigkeit des richtigen Urtheiles nicht zutraut, wie Kindern u. dgl. (1384 a 23, b 23). Dass die Scham mehr vorübergehender Affect ist als dauernde Beschaffenheit (*ἕξις*), sieht man aus den körperlichen Begleiterscheinungen (1128 b 11). — h) Eifersucht (*ζῆλος* 1388 a 30): Unlust über das augenfällige Vorhandensein von Gütern, die wir schätzen, aber nicht erreichen können bei einem unseres Gleichen, und zwar nicht desshalb weil jener sie hat, sondern nur weil wir selbst sie nicht haben. Aus diesem letzteren Grunde (wodurch dieser Affect sich vom Neid unterscheidet) ist Eifersucht das Zeichen einer edlen Natur.

Aristoteles hebt den Einfluss der Lebensalter auf die Affecte hervor: junge Leute sind stürmischer aber veränderlich; der Reiz ihres Verlangens ist zwar scharf aber nicht nachhaltig. Daran schliesst sich eine treffende Schilderung des jugendlichen Charakters hinsichtlich der Leidenschaften: er liebt Geld noch am wenigsten, weil er den Mangel in der Regel noch nicht ernstlich empfunden hat, ist gutmüthig, hoffnungsreich, da ihm noch nicht vieles fehlgeschlagen ist. Die Jugend ist hochherzig, vom Leben noch nicht klein gemacht; ihre Fehler laufen alle auf Uebermass und Uebertreibung hinaus; auch wo sie beleidigt, thut sie es aus Uebermuth, nicht aus Bosheit. Sie ist mitleidig, weil sie alle Menschen

für besser hält als sie sind (Rhet. II, 12). In ähnlicher Weise wird die entgegengesetzte Beschaffenheit des Alters gezeichnet, mit Bemerkungen wie die, dass Mitleid die Jungen aus Gutmüthigkeit besitzen, die Alten aus Schwäche, weil sie meinen, dass alles Schlimme auch sie in nächster Nähe bedrohe u. dgl.

Den Werth der Affecte für das geistige Leben stellte Aristoteles ziemlich hoch und hielt es weder für möglich noch für wünschenswerth, sie ganz zu unterdrücken, denn die Affecte, richtig angewandt, seien Waffen der Tugend [1]). Nicht affectlos soll der Weise sein sondern von gemässigten Affecten [2]). Auch für den Kunstgenuss haben die Affecte ihre Bedeutung. Obgleich sie nämlich an sich Unlust oder wenigstens Mischungen von Lust und Unlust sind, so können sie doch unter Umständen ein Gefühl der Lust hervorrufen, wenn es nämlich dazu kommt, dass man sich von dem Drückenden, was sie haben, erleichtert fühlt, wenn der Affect s. z. s. in Fluss geräth, sodass die Seele in einer fortgehenden Gemüthsbewegung, die ihn zum vollständigen Bewusstsein bringt, sich nach und nach von der Last desselben befreit. Aristoteles kennt diesen Vorgang (wie übrigens auch schon Plato) [3]) besonders von der Medicin her als „reinigende Ausscheidung" (κάθαρσις) und hat dabei jedenfalls die Art und Weise des nach alter medicinischer Theorie gedachten Heilungsprocesses in Analogie gezogen, wonach der Verlauf einer Krankheit in einer Art von organischer „Auskochung" des Krankheitsstoffes [4]) besteht. Der den Körper belästigende Stoff wird danach zunächst in einen Zustand der Steigerung versetzt, dadurch aber eben seine Ausscheidung (wenigstens des Uebermasses) und damit die Erleichterung des Körpers herbeigeführt. Aristoteles kennt auch die Art wie man nach demselben Princip die (im psycho-

1) Sen. d. ir. I, 17; vgl. Ar. 1253 a 35. Bernays, Zwei Abhandlungen etc., S. 66.

2) Vgl. Diog. Laert. V, 31.

3) Plat. Rep. X, 606 a f.; vgl. Gesetze VII, 790 e.

4) s. Littré in der Ausgabe des Hippokrates I, 444.

pathischen Sinne) enthusiastisch Erregten durch Vorspielen orgiastischer, also zunächst noch mehr erregender Melodien kurirte (1342 a), und macht davon eine sinnreiche Anwendung zur Erklärung des affectiven Verhaltens beim Anschauen der Tragödie. Die Affecte der Furcht und des Mitleides, welche diese erregt, werden durch das was auf der Scene vorgeht in uns derartig an- und aufgeregt, dass ihr Verlauf und Ablauf uns ein Gefühl nicht der Unlust sondern der mit Lust verbundenen Erleichterung (κουφίζεσθαι μεθ᾽ ἡδονῆς) hinterlässt, insofern alles Drückende aus dem Affect entfernt und derselbe „gereinigt", d. h. aus *einem überwiegenden Unlustgefühl in ein reines Lustgefühl* verwandelt wird. Nicht nur die Musik sondern auch die Poesie hat solche kathartischen Wirkungen. Die Thatsache dass die Dichtkunst in diesem Falle, wo sie zunächst durch Erregung von Unlustempfindungen zu wirken hat, dennoch, wie alle Kunst, Lust zu bereiten vermag, erklärt sich also hier daraus dass sie die Mittel besitzt, diese Empfindungen (im Gegensatze zum gewöhnlichen Leben) nicht als drückende Last auf der Seele ruhen zu lassen sondern sie gleichsam in einen wohlthuenden Fluss aufzulösen, in Folge dessen die Seele das fortgehende Gefühl der „Reinigung" des Affects (von dessen Unlustmoment) zu fühlen bekommt, ein psychologischer Vorgang, unter welchen neben manchem anderen Concreten, was sich Aristoteles noch dabei gedacht haben mag, jedenfalls auch dasjenige fällt, was wir jetzt unter tragischer Rührung verstehen. Freilich dient nach seiner Ansicht zur Erzielung dieser Wirkung (wie aus dem sonstigen Inhalte seiner Poetik hervorgeht) nicht die Thatsache der Aufregung allein, sondern auch die andere, dass der ganze Vorgang sich vollzieht am Anblicke wohlgelungener *Nachahmungen* von traurigen und furchtbaren Begebenheiten. Denn der Mensch hat von Natur Freude an dem Nachgeahmten, auch wenn es an sich Unlust erweckend ist. Dazu trägt ausserdem der Umstand bei, dass die Aufregung des Affects mit künstlerischen Mitteln hervorgerufen und durch dieselben weiter gefördert und geleitet wird [1]) [29].

1) 1449 b 24, vgl. 1453 b 12. 1342 a.

Der Mangel eines durchgreifenden psychologischen Gesichtspunktes ist in den Bemerkungen über die Affecte bei Aristoteles, die man ohnehin sich aus verschiedenen zerstreuten Ausführungen in seinen Schriften zusammenlesen muss, durchweg erkennbar. Es handelt sich für ihn dabei gar nicht oder wenigstens nicht in erster Linie um Aufweisung der psychischen oder psychophysischen Elemente, aus denen sie sich als Resultate ergeben, nicht um Analyse einer Summe psychischer Kräfte im subjectiven Sinne, sondern um den objectiven Inhalt dessen was dabei vorgestellt wird und als äussere Beziehung den Affect als solchen erkennbar macht. Dem subjectiven Momente wird abgesehen von gelegentlicher Anführung leiblicher Begleiterscheinungen fast einzig durch die Bezeichnung als Lust oder Unlust Rechnung getragen. Daher auch das Lückenhafte des Verzeichnisses sowie das Durcheinanderbringen von wirklichen Affecten und dauernden Gefühlszuständen. Aristoteles selbst ist sich übrigens dessen worauf es bei der rein psychologischen Untersuchung in diesem Gebiete ankommen würde, wohl bewusst; er weiss wenigstens gelegentlich (403 a 29) den Unterschied hervorzuheben zwischen der „dialektischen" Erklärung psychischer Zustände und der „physischen", und an dem dort gegebenen Beispiele vom Wesen des Zorns (s. o. S. 91) sehen wir, dass er die rhetorisch-praktischen Erklärungen auf die dialektische Seite stellen, d. h. eben nicht als psychologische anerkennen würde. Dass er für dieses Gebiet keinen anderen Ausdruck hatte als den viel zu allgemeinen der „Erleidungen" (πάθη), hat jedenfalls hauptsächlich mit dazu beigetragen, dass eine sehr charakteristische Klasse von inneren Zuständen nicht sachlich analysirt wurde.

Viertes Kapitel.

Die praktische Seite des Seelenlebens.

Den Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Seite des Seelenlebens hat schon Aristoteles in dem Gefühl erkannt. Das Begehren, lehrt er, wächst aus der Empfindung heraus auf Grund des Umstandes, dass dieselbe ausser dem objectiven Inhalt auch einen subjectiven haben kann: das was man an ihr angenehm oder unangenehm nennt. Darin liegt nämlich unmittelbar die Thatsache, dass man das Gegebene bejaht oder verneint (431 a 8 f.), d. h. begehrt oder ablehnt, und zwar ist das Begehrende wie das Ablehnende Function desselben Organs, ebenso wie das Empfinden selbst, nämlich des Empfindungscentrums. Wo Empfindung, und ebenso wo Lust und Unlust, da ist auch Begehren; auch die Thiere haben es daher bis zu einem gewissen Grade, nur entsprechen ihre Begehrungen der Unbestimmtheit ihrer Empfindungen sowie ihrer Anschauungsbilder [1]). Für das Denken im Unterschiede vom Wahrnehmen ist das Begehren oder Ablehnen vermittelt durch die Wirksamkeit der Anschauung (*φαντασία*). Auf Grund deren vergleicht die Seele Bilder und Gedanken wie ein Sehender das Kommende mit dem Gegenwärtigen (während die Empfindungen selbst nur auf das Gegenwärtige gehen), und bestimmt aus Ueberlegung heraus, welches das Angenehme sei oder sein werde, und welches nicht; darin aber eben besteht das Begehren oder Ablehnen [2]). So ergiebt sich zunächst innerhalb des Begehrens (*ὄρεξις*) der Unterschied des bloss sinnlichen von dem verständigen Begehren, d. h. der zwischen Begierde (*ἐπιθυμία*) [3]) und Willen (*βου-*

1) 454 b 31. 434 a 3. 414 b 5. 137 a 16.

2) *δίωξις* oder *φυγή*. 431 b 2. 432 b 28. 434 a 9. 1139 a 22.

3) Doch wird dieser Ausdruck gelegentlich (1370 a 18) auch im weiteren Sinne gleichbedeutend mit *ὄρεξις* gebraucht.

λησις)[1]. Ein Hauptunterschied zwischen beiden ist der der Zeit: der Verstand fordert auf zur Beachtung des Zukünftigen; die blinde Begierde sieht nur das gegenwärtige Angenehme (433 b 5; vgl. 1170 a 28). Beide können einander widerstreiten und je nach Umständen die eine die andere oder auch eine Begehrung eine andere gleicher Art überwinden (434 a 12). Zwischen beiden steht noch innerhalb dieses Gebietes der Muth (θυμός) im platonischen Sinne als das dem Vernünftigen schon sich annähernde Begehren, das nicht mehr blinder Trieb ist[2]. Die ἐπιθυμία als blosses (unerfülltes) Begehren ist mit Unlustgefühl verbunden (1119 a 4). Man kann die Begierden eintheilen in Naturtriebe (ἄλογοι), die gemeinsam sind, und individuelle, angeeignete (ἴδιαι, ἐπίθετοι), bei denen die Vernunft mitwirkt, wie das Verlangen nach Ehre u. a. Muth und Begierde greifen hier vielfach ineinander[3]. Der Wille im eigentlichen Sinne (βούλησις) kommt sonach nur denjenigen Wesen zu, welche Vernunft haben (434 a 6). Er beruht auf derjenigen Art des Anschauungsvermögens, welche die Anschauungsbilder zu Reflexionen vereinigt (φαντασία βουλευτική). Dabei ist Wahl, Abmessen, also Denken. Im Wollen liegt immer ein Schliessen, somit eine Thätigkeit, die in der blossen Begierde an sich nicht ist. Der Ausgangspunkt dieser Denkbewegung ist immer ein individueller und specificirt vorliegender Fall, nicht eine allgemeine Vorstellung (433 a 16), und zwar immer dann wenn die Meinung vorliegt, dass es sich um ein Gut handle oder um ein Lustbringendes, wobei auch schon Aussicht auf Befreiung von Unlust oder Vertauschung grösserer Unlust mit kleinerer diese Rolle spielen kann (1369 a 3. b 24). Ueberhaupt will und handelt niemand ohne psychologische Vermittelung, die beruhen kann auf zufälligen Eindrücken, Naturnothwendigkeit, äusserem Zwang, Gewohnheit, verständiger Reflexion, Aufwallung, Begierde (1369 a f.). Der wirkliche Eintritt des Wollens (und

---

1) 1072 a 26. 1119 b 5. 1369 a 4.

2) 1149 a 24 f. 1327 b 24. 15. 1334 b 22 f.

3) Vgl. J. Klein, das Empirische in d. Nik. Eth. (Berlin 1875), S. 7.

damit der Handlung) ist dann gegeben, wenn zu dem Begehren noch die Gewissheit der Macht hinzukommt, das Begehrte auszuführen: mit dem Wegfall der Hindernisse ist der Uebergang von selbst da (1392 b 20).

Das Vorstadium dazu besteht in der Ueberlegung (βούλευσις), als deren Resultat der Vorsatz (προαίρεσις) heraustritt (1103 a 3. 1112 a 15). Die Ueberlegung tritt ein, sobald man die äussere Anregung in Beziehung gesetzt hat zu der denkenden Seite seines Wesens (ebd. 6); sie bezieht sich auf dasjenige dessen Verwirklichung bei uns steht (1112 a 31), also nicht auf das rein Theoretische, desgleichen nicht auf das Ewige und Unveränderliche sondern auf das was sich so oder so verhalten kann (1112 a 21 f.). Nicht jedes Ueberlegen ist daher ein Untersuchen, wohl aber jedes Untersuchen ein Ueberlegen (ebd. b 21). Die Ueberlegung bezieht sich nicht auf den Endzweck sondern auf die Mittel zu demselben (ebd. 12), und zwar rückwärts bis zum ersten Anfangsgliede für das Handeln. Die durch Ueberlegung festgestellten Mittel werden das nächste Ziel des V o r s a t z e s, der sich von der blinden Begierde eben dadurch unterscheidet, dass er nur auf das geht, was die Ueberlegung festgestellt hat (1111 b 11 f.), von dem eigentlichen Willen aber dadurch dass er direct nicht auf das letzte Ziel sondern von Fall zu Fall auf die dazu nöthigen Mittel sich richtet (b 30). Der Vorsatz ist der Ausgangspunkt des eigentlichen Handelns, wenn auch nicht der Zweck desselben; denn dieser liegt in der Endabsicht. Da nun, wozu und wie man sich entschliesst, selbst wieder von der bleibenden Charaktereigenthümlichkeit (ἠθικὴ ἕξις) abhängt, so erhellt, dass zum Zustandekommen des Vorsatzes auch diese, und nicht allein die Ueberlegung beiträgt. Im Vorsatz schliessen sich die beiden Seiten menschlichen Wesens, Denken und Wollen, zusammen: er ist wollendes Denken und denkendes Wollen (1139 a 31 f.).

Die H a n d l u n g selbst vollzieht sich durch den Uebergang in B e w e g u n g, und damit tritt am menschlichen Wesen der Gegensatz der praktischen Seite zur rein theoretischen sichtbar hervor (432 a 15). Aristoteles hat sich die Frage, wie Be-

wegung im Organismus psycho- und physiologisch bedingt und bestimmt sei, schon in grosser Präcision und Schärfe gestellt. In der Beantwortung kommt freilich für ihn mit allen seinen Consequenzen der Umstand zur Geltung, dass er die Nerven (wenigstens als eigenartige Gebilde) nicht kennt [1]) und von der Bedeutung des Gehirns und der nervösen Centralorgane keine Vorstellung hat. Daher hat er auf die Frage, wie eine Vorstellung Ursache einer leiblichen Bewegung sein könne, die Antwort, zwischen ihr und der Handlung liege die Vermittelung in dem Begehrungsvermögen (*ὀρεκτικόν*), da an dieses das Bewegungsvermögen (*κινητικόν*) gebunden sei [2]). Sind doch überhaupt schon nach der principiellen Grundansicht über das Verhältniss von Leib und Seele bei Aristoteles alle Gemüthsbewegungen zugleich in Zuständen des Leibes ausgeprägt und können sogar ihrerseits erst von den Zuständen desselben aus bedingt sein (403 a 16). Das Problem bleibt sonach ein rein psychologisches, und dieses gilt für gelöst, sobald innerhalb des Organismus zur Erklärung der Bewegung diejenigen drei Stücke aufgewiesen sind, aus denen nach den Ausführungen der Metaphysik und Naturphilosophie (s. o. S. 73) das Wesen der Bewegung im Allgemeinen begriffen wird (433 b 10 f.), d. h. es handelt sich um die Bestimmung des unbewegt bewegenden (a), des bewegten und zugleich bewegenden (b), endlich des lediglich bewegten Factors (c) innerhalb des Organismus. Sie ergiebt sich auf Grund folgender Thatsachen: Zum Begehren gehört nothwendig die Vorstellung eines durch Handeln realisirbaren Gutes (*πρακτὸν ἀγαθόν*) (a), welches die Fähigkeit hat, das Begehrungsvermögen (b) anzuregen, von dem aus dann weiter der psychophysische Organismus (c) durch Einwirkung auf ein körperliches Organ bewegt wird (433 b 15). Die Erklärung der organischen Bewegung ist hiermit im Wesentlichen vollendet. Als Ergänzung dazu hebt Aristoteles jedoch noch ausdrücklich die Nothwendigkeit hervor, den

---

1) Vgl. ind. Arist. s. v. *νεῦρον*.

2) 433 a 21. Schrader, Aristotelis de voluntate doctrina (Brandenburg 1847), p. 3.

mechanisch-körperlichen Muskelvorgang bei der Bewegung zu analysiren. Er geschieht durch das was mechanisch das Wesen der Gelenkbewegung ausmacht, bei der Aristoteles auch wieder die oben genannten drei allgemeinen Bewegungsfactoren aufzuzeigen beflissen ist [1]). Der Ausgang des mechanischen Vorganges liegt im Herzen (455 b 34 f.), und wie er vom Psychischen aus dahin kommt, d. h. wie das Herz selbst vom Willen erregt wird, darf man nach aristotelischer Auffassung weiter nicht fragen. Denn nach derselben tritt, sobald die Summe derjenigen Factoren aufgewiesen ist, welche zusammen die Möglichkeit (*δύναμις*) der Bewegung ausmachen, und ihrem vollständigen Vorhandensein nichts im Wege steht, eben mit begrifflicher und naturgemässer Notwendigkeit die Verwirklichung der Möglichkeit von selbst in's Dasein. Denn die Möglichkeit ist eben nur so lange Möglichkeit, als sie noch nicht vollständig genug zur Verwirklichung war (1048 a 13 f.). Mit der Anregung des Begehrungsvermögens von Seiten der Vorstellung des „ausführbaren Guten" und dem Ausschlusse äusserer oder innerer Hemmnisse dieses Ueberganges gilt die Erregungsmöglichkeit des leiblichen Organs für erklärt; auf Grund derselben muss die Bewegung des ganzen Organismus mit derselben Nothwendigkeit eintreten, wie die Wirkung des bewusstlosen Triebes in der für ihn disponirten Materie [30].

Ebenso wie die bewusste Ueberlegung und ihr Resultat, der Vorsatz, kann auch die blosse Empfindung durch Einwirkung auf das Herz Bewegung auslösen (455 b 34 f. 456 a 20), sodass in dieser Beziehung für Aristoteles das Herz gleichfalls die Stelle des Gehirnes als Centralorgan einnimmt. An Stelle des eigentlichen Denkens (im Begriffe des *πρακτὸν ἀγαθόν*) kann ferner auch das blosse Anschauungsbild unmittelbar auf das Begehren wirken; so jedenfalls immer bei den Thieren (433 a 10) und beim Menschen häufig da wo im Gegensatze zum Denken die Begierde die Oberhand über das vernunftgemässe Begehren gewinnt (ebd. 26).

Das Weltmännisch-Praktische seiner empirischen Kenntnisse

---

1) s. d. Nachweise in Fichte's Zeitschr. f. Philos. 1872, S. 20.

wodurch der stagiritische Philosoph in der Behandlung der abgeleiteten Probleme innerhalb der gegebenen Wirklichkeit so vielfach seinen athenischen Vorgängern überlegen ist, bringt sich in diesem Theile seiner Lehre besonders in demjenigen zur Geltung was er über Freiheit und Unfreiheit des Handelns sagt. Anknüpfend an die alte Lehre, dass richtiges Wissen nothwendig auch richtiges bzw. gutes Handeln bedingt, erörtert er das Verhältniss des Wissens zum Handeln nicht in der dürftigen Abstraction des Sokrates sondern auf Grund eines reichlichen Stoffes von Lebenserfahrung [1]). Die Bestimmung, lehrt er, über Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit einer Handlung hängt nicht so im Allgemeinen davon ab, ob man das richtige Wissen vom Sachverhalt gehabt habe oder nicht. Wissen nämlich kann sein entweder ein todter Besitz ohne Anwendung oder ein lebendiger und angewandter Factor. Schlechte Handlungen ergeben sich nun erst da wo einer thut, was er nicht soll, obgleich er das Wissen davon hat und berücksichtigt. Es kann aber auch sein, dass jemand nur nach dem allgemeinen Princip handelt, ohne es, nach der Besonderheit des Gegebenen zu modificiren (1147 a 1 f.). Sokrates und Plato haben zu wenig bedacht, dass auch ein Besitz des Wissens ohne seine Anwendung möglich ist. Man ist dann (ebd. 11) in einem Zustande von der Art, dass man es hat und doch nicht hat, was übrigens auch in Zuständen wie die des Schlafes, der Trunkenheit u. dgl. der Fall ist; so nun auch im Zustande der Unmässigkeit und des Mangels an Selbstbeherrschung. Das Wissen muss erst mit dem Charakter des Menschen verwachsen (*συμφῦναι* ebd. 22), und dazu bedarf es der Zeit.

Ein Handeln ferner aus Unwissenheit des Sachverhaltes ist deswegen noch nicht schon ein blindes und unfreiwilliges (1110 b 18). Nur solche Handlungen sind dafür anzusehen, nach deren Begehung der Thäter selbst Betrübniss oder Reue an den Tag legt, weil er im andern Falle sie ausdrücklich als die seinigen und mit Absicht gewollten bejaht. Insbesondere ist Unkenntniss der allgemeinen sittlichen Gesetze kein Kenn-

1) Eth. N. VII, 5, 1146 b 24 ff.

zeichen für die Unfreiwilligkeit einer Handlung. Dass nicht alle Motive und Gegenmotive, die da hätten in's Spiel kommen müssen, abgewogen wurden, benimmt einer Handlung nichts von dem Charakter einer mit Freiheit gewollten; nur die Unkenntniss concreter einzelner Umstände, deren Kenntniss die That sicher verhindert haben würde, ist als Unfreiwilligkeit bedingend anzusehen (Eth. N. III, 2). Aristoteles betont, dass Vorsätzlichkeit (*προαίρεσις*) und Freiwilligkeit (*ἑκούσιον*) nicht identische Begriffe sind. Alles Vorsätzliche zwar ist freiwillig, aber nicht alles Freiwillige deswegen schon vorsätzlich [1]). Die Bestimmung, ob eine Handlung freiwillig (*ἑκούσιος*) oder unfreiwillig (*ἀκούσιος*) ist, hängt immer von dem Stande der Sache im Augenblicke des Geschehens selbst ab, je nachdem nämlich dabei der Anfang der Bewegung, in welche die Organe des Handelnden versetzt werden, in ihm selbst liegt oder nicht, sowie davon ob er die ausschlaggebenden einzelnen Umstände kennt oder nicht. Nicht jede Handlung indess, die auf ein von aussen herantretendes Motiv erfolgt, ist deshalb unfrei; auch eine solche ist freiwillig, sofern das Motiv eben auf Grund der Beschaffenheit des Charakters in der Persönlichkeit des Handelnden Anklang findet. Dahin gehören z. B. alle Handlungen auf Anreiz des Schönen und Angenehmen. Unfreiwilligkeit ist nur, wo dieses ursprüngliche Mitwirken des persönlichen Factors ausgeschlossen ist, also bei vollendetem Zwange von aussen, und dies allerdings auch dann wenn durch denselben ein spontaner Anfang des Handelns (Ueberlegung u. s. w.) seitens des Gezwungenen bedingt ist. Handlungen dagegen aus Zorn oder Begierde sind nicht unfreiwillig, sonst wären auch alle Handlungen der Kinder unfrei; auch ist ja hierbei das wonach man mit der Handlung trachtet, angenehm. Handlungen ferner aus Furcht, und zwar vor grossen Uebeln, stehen in der Mitte zwischen freiwilligen und unfreiwilligen, doch nähern sie sich (z. B. wenn man bei Sturm die Ladung über Bord wirft) mehr den

---

1) 1111b 6; vgl. Walter, d. Lehre v. d. pr. Vern. i. d. gr. Phil. (Jena 1874), S. 164.

ersteren, da man hier mit Ueberlegung einen Zweck erreichen will (1110 a f. 1111 a 22 f.).

Ob man tugendhaft oder lasterhaft wird, ist ein Werk der Freiheit (Eth. N. III, 7). Dem Einwand: Ich bin doch nun einmal so, und kann demgemäss eben nur so und so handeln, begegnet Aristoteles durch die Erwägung: dass du so geworden bist, ist deine eigene Schuld in Folge deines Lebenswandels; verantwortlich dafür bist du deswegen weil dein Handeln mit seinen wirklichen und möglichen Folgen im Lichte deiner Erkenntniss steht, und jenes gegenüber dieser lediglich von dir selbst aus bejaht wurde. Es ist auch widersinnig anzunehmen, der Ungerechte wolle nicht ungerecht, der Zuchtlose nicht zuchtlos sein. Dass einer nicht stets nach Belieben wieder aus einem lasterhaften Zustande heraus kann, spricht nicht dagegen, dass er ursprünglich freiwillig hineingekommen ist, so wenig wie der Umstand, dass man den geworfenen Stein nicht beliebig wieder zurückrufen oder lenken kann, die Freiwilligkeit des Werfens aufhebt (1114 a 12 f.) [31].

Man erkennt unschwer in dieser Theorie die erste deutliche Erfassung der psychologischen Schwierigkeit des Freiheitsproblems, sowie das Bestreben, Freiheit wesentlich nach demjenigen zu bestimmen, wofür der Mensch sich verantwortlich hält, nicht umgekehrt. In der Lösung der Frage tritt die Tendenz hervor, einen solchen Begriff der Freiheit zu gewinnen, der einerseits die sokratische abstracte Einseitigkeit vermeidet und doch andrerseits das freie Handeln nicht als ein motivloses erscheinen lässt. Freiheit im Sinne des Aristoteles ist da wo das letzte ausschlaggebende Motiv das Wesen der betreffenden Persönlichkeit selbst ist, das sich gegenüber und in Wechselwirkung mit den äusseren Einflüssen ungezwungen zur Geltung bringt und sich sowohl der thatsächlichen Lage als auch der Folgen seines Handelns bewusst ist. Der Philosoph weiss auch, dass die Grenze zwischen Freiwilligem und Unfreiwilligem fliessend ist. Der tiefer eindringenden psychologischen Frage, auf Grund welcher inneren Factoren und Verhältnisse der Persönlichkeit das objective

äussere Motiv der Anreiz werde zur subjectiven Selbstbestimmung und demgemässem Handeln, entziehen sich freilich diese Ausführungen des Aristoteles schon aus dem Grunde, weil sie nicht auf rein psychologischem sondern auf ethischem Boden gewachsen sind. Die richtigen Grundlagen einer wirklichen Freiheitslehre sind aber bei ihm entschieden gegeben. Aristoteles steht weder auf Seiten des Determinismus noch des abstracten Indeterminismus sondern sucht sowohl die Thatsächlichkeit des freien und verantwortlichen Handelns zu erhärten, als auch sein Wesen zu bestimmen vermittelst einer psychologischen Analyse des Wesens der Persönlichkeit.

Der schärfere Blick für die Naturgrundlage menschlichen Wesens sowie für die organische Gliederung desselben, überhaupt die geübtere Beachtung des Empirischen bei Feststellung der Eigenthümlichkeit des Gemüthslebens bringt sich, Plato gegenüber, bei Aristoteles mit besonders grossem Erfolg in seiner Tugendlehre zum Ausdruck, für welche er in der That die (im weiteren Sinne dieses Wortes) anthropologischen Grundlagen erst neu geschaffen hat. Denn er hat hier erstens die Bedeutung des leiblichen Factors auch auf diesem Gebiete deutlich herausgehoben und ausserdem die dadurch mit bedingten psychologischen Gegensätze und Verschiedenheiten, die hier in Betracht kommen, analysirt; er hat ferner ausser dem vollentfalteten Seelenleben auch die unentwickelteren Stufen desselben (bei Kindern, Naturmenschen, Thieren) in's Auge gefasst und endlich auch die von Seiten des Gemeinschaftslebens in Rücksicht kommenden Momente zu verwerthen verstanden.

Der Begriff der Tugend (ἀρετή) ist für Plato wie für Aristoteles im griechischen Sinne dieses Wortes der allgemeinere der Tauglichkeit, Tüchtigkeit, also der Vollkommenheit, und zwar aller derjenigen Functionen, welche dem Wesen des Menschen nach seiner geistigen und psychischen Seite sowie nach dem organischen Zusammenwirken beider natürlich sind, nur dass das Natürliche im Sinne des dem Wesen und der Aufgabe des Menschen Angemessenen nicht als das von selbst und von vornherein thatsächlich Vorhandene gefasst wird, sondern als

das was erst zum Ausdruck und zur Verwirklichung gebracht werden muss. Ein speciellerer Begriff der Tugend ergiebt sich nun hieraus zunächst durch die Beziehung dieser natürlichen und normalen Functionsweisen auf das praktische Verhalten im allgemeinen Sinne dieses Wortes: Tugend ist das vollkommene tüchtige Handeln. Dass nun für dessen richtige Bestimmtheit die richtige Einsicht, also im höchsten Sinne das Wissen massgebend ist, hatte Plato gesehen und daher die Tugenden ohne Unterschied im Wesentlichen als Specificationen der Erkenntniss in ihrer Beziehung auf die verschiedenartigen Objecte und Verhältnisse der Aussenwelt gefasst. Aristoteles ist nicht gewillt, dies zu bestreiten, wohl aber zu ergänzen durch Heranziehung der zu wenig beachteten Eigenthümlichkeit des Gemüthes, wie es namentlich durch die organische Grundlage des Seelenlebens bedingt ist [1]. Den Vollkommenheiten des intellectuellen Factors setzt er daher die des Gemüthslebens, wie es sich im Handeln zum Ausdruck bringt, an die Seite: er unterscheidet dianoëtische und ethische, Tugenden des Verstandes und des Gemüthes. Ist doch Verwirklichung und Zweck der Tugend nicht Erkenntniss sondern Handeln [2]. Dabei soll allerdings festgehalten werden, dass auch die letzteren nur bestehen können als Beziehungen auf, und Unterordnungen unter die Resultate der Einsicht [3]; dennoch aber sind sie nicht als besondere Arten des Wissens ihrem Wesen nach zu bestimmen. Dies widerspricht zu sehr den Thatsachen, die da bekunden, dass man das rechte Wissen hinsichtlich des Handelns und der Norm desselben haben kann und doch das Gegentheil thut (1145 b 21 f.). Sie sind vielmehr bleibende Grundlagen zu bestimmten Arten von Handlungen, dauernde Bestimmtheiten des ganzen mensch-

---

1) In diesem Sinne hebt er (1144 b 25) hervor, dass die Tugenden nicht *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* sondern bloss *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* seien, überhaupt nicht bloss (im sokratischen Sinne) *λόγοι* sondern *μετὰ λόγου*. Vgl. Walter a. a. O. S. 85; s. auch Magn. Mor. I, 1, 1182 a 20.

2) 1095 a 5. 1103 b 26. 1179 a 35.

3) Ind. Arist. 92 b 18 f.

lichen Wesens (ἕξεις 1103 a 9), deren Eigenthümlichkeiten erst noch aus dem dabei in Betracht kommenden Verhältnisse der verschiedenen organischen und specifisch-psychischen Kräfte näher zu ermitteln sind [1]), denn allerdings sind sie auch nicht lediglich natürliche Beanlagungen wie die zu den Affecten, nicht bloss Möglichkeiten etwas zu erleiden oder einen Zustand, eine Erregung zu haben [2]).

Vor allem handelt es sich um die rechte Würdigung der Thatsache, dass dem theoretischen geistigen Verhalten im Wesen des Menschen die psychophysische Eigenthümlichkeit des Gemüthes (ἦθος) [3]) als Naturgrund der Gefühle, Affecte und überhaupt des Handelns gegenübersteht. Es ist die Gesammtheit der im Handeln zum Ausdruck kommenden organischen Naturbestimmtheiten, die als von Natur vorhandener Charakter (im Gegensatz zum erworbenen) zu Tage tritt (1450 a 5), durch Gewöhnung (ἔθος) [4]) aber und Erziehung zu einer mit Bewusstsein ausgebildeten charaktervollen Bestimmtheit, und damit also auch zur Tugend werden kann. Es ist diejenige Beschaffenheit der Seele, welche der gebietenden Vernunft zu gehorchen fähig ist. Seine verschiedenen Seiten und Inhalte (die ἤθη) bestimmen sich nach den Anlagen (*δυνάμεις*) zu Affecten, sowie andrerseits nach den bleibenden Regungen (*ἕξεις*), denen zufolge der Mensch den letzteren

---

1) S. bes. 246 b 3; *φαμὲν ἁπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρός τι πῶς ἔχειν* (d. h. eben ἕξεις), *Τὰς μὲν γὰρ τοῦ σώματος, οἷον ὑγίειαν καὶ εὐεξίαν ἐν κράσει καὶ συμμετρίᾳ θερμῶν καὶ ψυχρῶν τίθεμεν, ἢ αὐτῶν πρὸς αὑτὰ τῶν ἐντὸς ἢ πρὸς τὸ περιέχον· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας. ἑκάστη γάρ ἐστι τῷ πρός τι πῶς ἔχειν κτλ.*

2) 1106 a 6; vgl. 1186 a 14 (M. Mor.). 1105 b 28.

3) Dem deutschen „Gemüth" kommt das aristotelische *ἦθος* oder *ἠθικὴ ἕξις* am nächsten, ohne freilich sich vollständig damit zu decken. S. d. Belege für den Gegensatz desselben zur *διάνοια* im Ind. Arist. 316 a 22 f.

4) Deshalb leitet Aristoteles *ἦθος* etymologisch von *ἔθος* ab (1103 a 17); es ist sowohl das was man zu thun von Haus aus gewohnt ist, oder eigentlich der Naturgrund dazu, als auch das was man zu thun und wie man zu handeln gewöhnt worden ist.

den Ausbruch zu gewähren oder zu versagen in der Lage ist (Eth. Eud. 1220 b 5 f.). Als charakteristische Naturbestimmtheiten haben sie auch die Thiere: sie sind furchtsam oder muthig, sanft oder wild, schwer oder leicht erregbar, gelehrig oder dumm, tapfer und grossmüthig oder feig und hinterlistig, ferner je nach Beanlagung anhänglich, schmeichlerisch, zähmbar, schüchtern, wachsam u. dgl. [1]).

Das Gemüth oder Ethos ist sonach von Haus aus die gefühlsmässig bestimmte gegensätzliche Seite zum Denken, diejenige auf welche vorzugsweise die Musik wirkt, von deren Melodien und Rhythmen seine Eigenthümlichkeiten auch nachgeahmt werden [2]), worin das enthusiastische Verhalten wurzelt (1340 a 11); es ist gleichmässig oder ungleichmässig, herb oder sanft, gut oder schlecht [3]); seine Inhalte sind Bestimmungen wie traurig, gedrückt, ruhig, weich, ernst, begeistert u. a. (1340 a), ferner Mitleid und Ehrgeiz (1386 b 12). Aristoteles hat, wie man sieht, für die wissenschaftliche psychologische Betrachtung das wichtige Gebiet des Gemüthes neben anderen Seiten des Seelenlebens zuerst deutlich herausgehoben, und dies ist nun vor allem dem psychologischen Ausbaue seiner Tugendlehre zu Gute gekommen. Letztere gewinnt der platonischen gegenüber durch den Umstand, dass der Gegensatz von Gemüth und Einsicht zum durchgreifenden Princip der Eintheilung und Behandlung gemacht wird, eine sehr veränderte Gestalt.

Ganz im Allgemeinen ist die Tugend eine bleibende Bestimmtheit des Wesens, von der aus der Mensch das Seinige, d. h. das ihm seiner Gattungseigenthümlichkeit wie seinem individuellen Dasein nach zukommende Werk und Aufgabe entsprechend vollbringt [4]). Ihre Naturgrundlage besteht in gewissen natürlichen Anlagen und Beschaffenheiten; aus ihnen muss durch Gewöhnung an bestimmte Arten des Handelns

---

1) 488 b 12 f. 610 b 20.

2) 1340 a 6, 22, 39, b 8. Vgl. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. der Begriffe (Gotha 1879) III, 275 f.

3) Ind. Arist. 316 a 50 f.

4) 1106 a 22. 1139 a 17. 1276 b 39. 247 a 2.

vermittelst wiederholter Ausübung der dahin einschlagenden Einzelhandlungen sich das auf die Dauer richtige Handeln nach der betreffenden Seite hin einstellen. Erst das letztere bedingt die eigentliche Tugend, die in dem natürlichen Gerechtigkeitsgefühle, der natürlichen Tapferkeit u. dgl., wie sie Naturmenschen und Kinder haben, noch nicht gegeben ist [1]), namentlich deswegen nicht, weil das daraus hervorgehende Handeln nicht durch die Factoren der Einsicht und des Vorsatzes bestimmt ist [2]). Nicht der Naturtrieb sondern die Freiwilligkeit des Handelns bedingt die Tugend (1113 b 6). Die Tugend äussert sich überhaupt mehr in der rechten Art des thätigen als in der des leidentlichen Verhaltens (1120 a 11). Da der Wille, ohne den es keine Tugend giebt, das Zusammenwirken von Begehren und Einsicht ist, so kann der tugendhafte Wille nur in der Unterordnung des Begehrens unter die Einsicht bestehen.

Nach alledem ist die Tugend hier ein psychologisch tiefer und bestimmter und aus viel schärferem Einblick in das organische Wesen des Menschen heraus gefasster Begriff als bei Plato. Aristoteles betont, dass wir sie üben auf Grund seelischer Erregungen innerhalb des Gemeinschaftslebens, dass sie theilweise, sofern sie im Ethos begründet ist, auch im Leiblichen wurzelt (1178 a 14 f.). Tugend ist ihm sonach dasjenige Handeln, welches auf dem Grunde des Gemüthslebens durch erworbene bleibende Charaktereigenthümlichkeit sich vollzieht, auf freiwilliger Unterordnung des Naturtriebes unter die Einsicht beruht, und durch welches die dem Wesen des Menschen nach seiner allgemeinen wie nach seiner individuellen Seite hin gesteckte Aufgabe ihre Erfüllung findet. Weiter bestimmt er sie noch mit Vorliebe als die richtige Mitte (μεσότης) zwischen zwei Extremen im Entschliessen und Handeln, und zwar als die Mitte in Bezug auf das der eigenen allgemein

1) Zeller 626.

2) 1105 a 28. 1106 a 3. Daher ist auch z. B. die Schamhaftigkeit mehr ein Affect als eine Tugend 1108 a 30. Ebenso wenig ist eine schon in der Natur des Einzelnen liegende Mässigkeit schon Tugend im eigentlichen Sinne. Vgl. Ind. Arist. 93 a 20 f.

menschlichen wie persönlichen Natur entsprechende Verhalten, welches das schädliche Zuviel und Zuwenig gleichmässig zu vermeiden versteht und von jedem Einzelnen aus der richtigen Kenntniss seiner Natur wie der Umstände heraus im erforderlichen Falle eben getroffen werden muss [1]). Eine neue Bestimmung zu der im Vorigen gegebenen psychologischen Definition ist mit dieser Theorie der richtigen Mitte nicht hervorgebracht, wohl aber das praktische Resultat des Zusammenwirkens jener Factoren in eine präcise Formel gefasst, und zwar im Anschluss an einen platonischen Gedanken, demzufolge das Gute im Handeln auf der Fertigkeit richtiger Abmessung zwischen Lust und Unlust in Bezug auf das Zuviel und Zuwenig beruht [2]).

Vollständig im Sinne dieser psychologischen Begriffsbestimmung sind nun freilich nur die sogen. ethischen Tugenden, sofern sie bestehen in dem richtigen Verhalten der aus Sinnlichkeit und organisch bedingter Gemüthsbeschaffenheit entspringenden Neigungen und Triebe zur sittlichen Einsicht. Den Beweis, ob dieselben (im Sinne von dauernden Beschaffenheiten) vorhanden sind oder nicht, geben die dem Verhalten des Menschen sich beigesellenden Gefühle der Unlust oder der Lust beim Versagen von sinnlichen Annehmlichkeiten, welches zu Gunsten der sittlichen Einsicht stattfindet (1104 b 4 f.). Die einzelnen derselben bestimmen sich von hier aus durch das Object, auf welches jeder dieser Mittelwege gerichtet ist. So ist Tapferkeit (*ἀνδρεία*) die richtige Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, und als solche nicht nur die rechte Zuversicht gegenüber dem Tod im Kampf, sondern überhaupt die Standhaftigkeit vor dem Schreckbaren um des sittlich Guten willen. In diesem eigentlichen Sinne ist sie noch unterschieden von dem Muthe des Bürgers, der aus

---

1) Belege bei Zeller 633, Ind. Arist. 92 b 58 f. Der Begriff der *μεσότης* selbst, in dem angegebenen Sinne, ist durch Plato vorbereitet, vgl. Anm. [1].

2) Plat. Protag. p. 354 f., vgl. Politic. p. 283 f.; s. Untersuchungen zur Phil. d. Gr., S. 118 f.

dem Vertrauen auf die staatliche Ordnung hervorgeht, sowie von dem Muth aus Erfahrung, der den blinden Schreck wegen Kenntniss der Sachlage nicht aufkommen lässt, ebenso von dem Muth aus Zorn oder Begierde oder dem blossen Vertrauen auf gutes Glück, sowie endlich von dem unbegründeten Muthe aus Unkenntniss der Gefahr (Eth. N. III, 9. 10. 11). Mässigkeit (*σωφροσύνη*) bezieht sich auf die sinnliche Lust besonders von Seiten des Tastsinns (Essen, Trinken u. dgl.). Die Begehrungen sind hier theils allgemein menschliche (Naturtriebe) theils individuelle. Sie ist die Mitte zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfsinn. Die erstere (*ἀκρασία*) besteht darin dass man über den Mangel an Lust mehr als recht ist Unlust empfindet. Beim Mässigen dagegen steht die Begierde im Einklange mit der Vernunft (ebd. 13. 14). Freigebigkeit (*ἐλευθερία*) ist die rechte Mitte zwischen Verschwendung und Geiz (IV, 1); Vornehmheit im Auftreten (*μεγαλοπρέπεια*) die zwischen Kleinlichkeit und roher Vergeudung der Mittel. Hochsinn (*μεγαλοψυχία*) besitzt der welcher sich mit Recht grosser Dinge für werth hält; sie steht zwischen Aufgeblasenheit und niederem Sinne, u. s. w.

Die „richtige Mitte" bezieht sich, wie man aus diesen Beispielen erkennt, wesentlich auf das subjective Verhalten. Dadurch eben ist es bedingt, dass die ethische Tugend nicht bestehen kann ohne die Vortrefflichkeit des theoretischen Theiles der Seele, und hierin liegt die Wahrheit der sokratisch-platonischen Theorie. Denn die Bestimmung über das rechte Mittelmass kann nur von der vollkommen entwickelten praktischen Einsicht getroffen werden, daher die Tugenden dieser Seite die nothwendige Ergänzung der anderen sind. Da nun das theoretische Verhalten des Menschen sich entweder auf das an sich Feststehende, Ewige, d. h. auf das wissenschaftliche Erkenntnissobject bezieht oder auf das Veränderliche, da es m. a. W. entweder Wissen oder Meinen ist, so theilt sich die „Tugend" dieses Theiles demgemäss in zwei Arten von Vollkommenheit: die Tugend des höheren Erkenntnissfactors ist die Weisheit (*σοφία*), die des andern (des Meinens) dagegen die praktische Klugheit (*φρόνησις*), welche die Vollkommenheit

des praktischen Verstandes ausmacht (s. o. S. 62 f.). Damit stellen sich den ethischen zur Seite die dianoëtischen Tugenden [32]. Die Weisheit ist die Tugend des νοῦς, sofern dieser das Vermögen ist, die höchsten wissenschaftlichen Wahrheiten in unmittelbarer Weise zu erfassen (Eth. N. VI, 7). Die praktische Klugheit ist die rechte Einsicht in dem auf das Weltliche gerichteten Erkennen, die Vollkommenheit der Fähigkeit des Ueberlegens (ebd. 8). Da sie nichts anderes ist als der praktische νοῦς in seiner Vollkommenheit gedacht[1]), so gelten für sie im Wesentlichen dieselben Bestimmungen wie für jenen, nur dass der νοῦς πρακτικός mehr die Fähigkeit und Möglichkeit, sie aber die vollendete Wirklichkeit desselben bezeichnet, sofern jener die Einsicht sucht, sie aber dieselbe schon hat[2]). Ihre Bethätigung findet sie in der richtigen Ueberlegung (εὐβουλία, ebd. 10), zu der sie nicht allein den allgemeinen Obersatz ihres praktischen Schlusses sondern noch mehr die unmittelbare Kenntniss der Thatsachen braucht (1141 b 14). Wäre sie nur das richtige Urtheil über die Dinge ohne praktische Folge, so wäre sie Einsicht (σύνεσις VI, 11), deren specielle Güte hinsichtlich billiger Beurteilung anderer als Wohlmeinenheit (γνώμη ebd.) auftritt. Wie man nun im Gebiete der ethischen Tugenden die natürliche Anlage von der ausgebildeten Fertigkeit (ἕξις) unterscheidet, so ist auch im Gebiete der praktischen Meinung und Klugheit die natürliche Geistesschärfe (δεινότης) im Auffinden von Mitteln zum Zwecke zu unterscheiden von der sittlichen Klugheit im eigentlichen Sinne (1144 b 14), aus der ebensowohl sittliche Verdorbenheit wie sittliche Tugend entspringen kann.

---

1) Teichmüller a. a. O. 185 f. Zeller 655.

2) Hierin liegt der Grund, dass die φρόνησις den Uebergang in's praktische Handeln darstellt; sie ist gebietend (ἐπιτακτική 1143 a 8), da sie nicht nur die Prämissen des praktischen Schlusses aufstellt, wobei der Obersatz eine allgemeine Vorschrift oder einen Wunsch ausdrückt, sondern auch den Schluss zieht, der die Entschliessung bedingt (vgl. Teichmüller ebd. 47).

Die praktische Klugheit lässt im Handeln die rechte Mitte halten; sie bedingt somit die Tugend, ist aber selbst (als Vollkommenheit) erst von der Tugend bedingt. Denn die Zwecke des Handelns bedingt ursprünglichst der Wille, und dessen Beschaffenheit bestimmt sich nach dem Vorhandensein oder Fehlen der Tugend; sittliche Klugheit setzt daher sittliche Güte voraus, während andrerseits die Tugend nicht ohne praktische Einsicht bestehen kann. „Denn wie die Tugend den Willen auf gute Ziele lenkt, so lehrt ihn die Einsicht diese Ziele mit den richtigen Mitteln verfolgen" [1]), — ein Cirkel der sich nur dadurch hätte lösen lassen, dass Aristoteles in der praktischen Klugheit nicht bloss die Vollkommenheit der praktischen Vernunftthätigkeit gesehen, sondern sie als praktischen Verstand von jener als praktischer Vernunft (etwa im Kantschen Sinne) unterschieden hätte, wobei letztere die Ziele, ersterer die Mittel dazu zu erkennen haben würde.

Inwieweit die aristotelische Fortbildung der sokratisch-platonischen Ethik dem Ideale dieser Wissenschaft näher kommt, dies zu bestimmen, kann hier dahingestellt bleiben. Die Geschichte der Psychologie aber kann nicht umhin, anzuerkennen, dass gerade die hier vorliegende Ausgestaltung der Ethik zu einer Tugendlehre der jungen psychologischen Einsicht zu besonderer Förderung gereicht hat. Was Plato in seiner Kritik der Rhetorik (im Phädrus) mit Nachdruck verlangt hatte, nämlich eine zum Zwecke der „Seelenleitung" (ψυχαγωγία) durchgeführte Psychologie der verschiedenen Naturelle, Neigungen, Affecte des Menschen, ist von seinem Schüler, wenn auch nicht in einem besonderen psychologischen Werke, so doch (jedenfalls mit bewusstem Hinblick auf jene Forderung) in den Ausführungen seiner Ethik und Rhetorik geleistet worden [2]). Die Tugenden sind für Aristoteles nicht wie bei den Stoikern unerreichbare Ideale sondern realisirbare

---

1) Zeller 657 (m. d. Belegen).

2) Vgl. L. Spengel, über die Rhetorik des Aristoteles, Münchener Sitz.-Ber. Philol.-hist. Kl. VI, S. 465 f.

Normalverhältnisse innerhalb der Seele, deren psychische Componenten deutlich hervorgehoben und in ihrem Verhältnisse zu den Affecten einerseits wie zum theoretischen Verhalten andererseits bestimmt werden. Damit ergeben sich dann Aufschlüsse über das Verhalten des Normalen zu den natürlichen Bedingungen und Vorstufen desselben bei Thieren, Kindern und überhaupt noch nicht ethisch durchgebildeten Persönlichkeiten. Hieraus entsteht weiter die Einsicht, wie das Ganze des menschlichen Seelenlebens in sich die Anlage und Bestimmung trägt, sich zu einem normalen Bestande der aufeinander wirkenden psychischen Factoren und Functionen zu erheben, d. h. zu einem Resultate zu gelangen, welches als das Normale zugleich das im eigentlichen Sinne Natürliche darstellt, dasjenige nämlich welches durch die Heranbildung des Geistes auf Grund der seinem Wesen entsprechenden Factoren und Verhältnisse entwickelt werden soll. Damit hängt ferner zusammen, dass auf diesem Boden zum ersten Male der Begriff der Freiheit in seinem Verhältnisse zur Naturbedingtheit eine eingehende Untersuchung erhält; insbesondere wird, wie das Wesen der Freiheit bei dem Bestehen von äussern und innern Motivirungen und Determinationen zu fassen sei, als deutliches Problem in den psychologischen Gesichtskreis gerückt.

Im Einzelnen endlich fallen bei Gelegenheit dieser Behandlungsweise der Ethik und nicht minder bei den praktisch-psychologischen Ausführungen der Rhetorik eine Menge feiner Bemerkungen ab, die namentlich als Bausteine zu einer ausgeführten Theorie des Gemüthslebens ihren Werth behalten [33]. Ausserdem führte diese Richtung zu der Neigung, Charakterschilderungen für bestimmte Typen zu entwerfen, wie sie sich auf Grund des Gemeinschaftslebens innerhalb der Mannigfaltigkeit menschlicher Individualitäten herausheben. Hierzu hatte schon Plato den Anfang gemacht (s. o. I, 1, S. 241 f.). Aristoteles, in engerer Beschränkung auf das eigentliche psychologische Gebiet, zeichnet so das Wesen des Muthigen, des Freigebigen, des Hochherzigen, des Geizigen, des Prahlers u. a., und in weiterer Verfolgung dieses Weges finden wir die mit grosser Vorliebe ausgeführten berühmten Schilderungen

seines Schülers Theophrast, dem später (s. u.) andere auf diesem Gebiete nachfolgten.

Fünftes Kapitel.

Zur Kritik der aristotelischen Psychologie.

Das Urtheil über Aristoteles fällt immer verschieden aus, je nachdem man sich in seinem System an dasjenige hält, was später in der Scholastik zu unfruchtbarem Fachwerk erstarrte, oder in weniger äusserlicher Betrachtung sich vergegenwärtigt, was er für die einzelnen Wissenschaften an Ordnung des Materials und Durchdringung desselben mit neuen Gesichtspunkten geleistet hat. In letzterer Beziehung ist nun sein Verdienst nicht nur für die Logik sondern namentlich auch für die Psychologie von ausserordentlicher Bedeutung. Noch niemals wieder ist von einem Einzelnen die Psychologie von sporadischen Anfängen aus auf eine solche Höhe systematisch wissenschaftlicher Ausbildung hinangeführt worden, wie Aristoteles dies mit den Mitteln seiner Zeit vollbracht hat. Alles fast, was wir heute für diese Wissenschaft an Ansprüchen erheben, hat er zu derselben in Betracht gezogen, die speculativen und erkenntnisstheoretischen Fragen so gut, wie die einschlagenden Seiten der empirischen Forschung in Anatomie und Physiologie, in Beobachtung der Bewusstseinsvorgänge, in Vergleichung des menschlichen Seelenlebens mit dem der Thiere, des individuellen mit dem der gesellschaftlichen Klassen sowie dem der Völker. So bedeutend auch das ist, was ihm noch fehlt: nichts weniger als die Kenntniss des Nervensystems und der Gehirnfunctionen, die Gesichtspunkte von Seiten der entwicklungsgeschichtlichen Forschung, der Moralstatistik u. a.,— so erscheint es doch fast gering im Vergleiche mit dem was

er schon besitzt und zu verwerthen weiss, zumal in Erwägung des Umstandes, dass die ihm mangelnden Gebiete zum Theil auch noch für uns heute mehr die Quellen neuer ungelöster Probleme als endgiltiger Resultate sind. Auch ihm freilich ist es nicht gelungen, das Empirische und das Speculative, das individuelle Bewusstseinsleben und die Thatsachen aus dem Gesammtbereich der Natur zusammenzudenken in ein durchaus einheitliches, widerspruchsfreies und von einem obersten Princip aus durchweg überschaubares Ganzes; wir erblicken aber in diesem Umstande auf dem Höhepunkte der antiken Psychologie nichts anderes als was wir schliesslich von der modernen gegenwärtigen zu sagen haben.

Ein Hauptverdienst des Aristoteles hinsichtlich der Methode der psychologischen Forschung liegt in der Vereinigung des psychologischen mit dem biologischen Probleme. Dass die Neuzeit beide Forschungsgebiete hat trennen müssen, kann das Lob jenes Verdienstes nicht beeinträchtigen. Denn das damit aufgestellte methodologische Princip, dass nämlich die beständige gegenseitige Rücksichtnahme beider Wissenschaften aufeinander unumgänglich sei, ist auch heute nicht bloss noch in Geltung, sondern kommt gerade jetzt von beiden Seiten mehr und mehr zur praktischen Anerkennung. Der griechische Philosoph besteht darauf nicht nur in seiner Definition der Seele sondern im Grunde an allen Stellen seiner Untersuchungen. Allerdings drängt das Problem des Lebens, wie auf die Synthese benachbarter Forschungsgebiete, so auch immer wieder auf ihre Scheidung und gesonderte Betrachtung, und die letztere hat sich auch im weiteren Verlaufe der griechischen Wissenschaft von selbst nothwendig gemacht. Dass man aber dabei die gegenseitigen Zusammenhänge nicht aus den Augen verlor, ist vor allem der Nachwirkung der peripatetischen Systematik zu verdanken.

Vorzüglich an der Bearbeitung der Psychologie lässt sich erkennen, dass die wissenschaftliche Richtung des Aristoteles doch etwas anderes war als was u. a. A. Lange in ihr sehen zu dürfen glaubt: „das Urbild des Verkehrten, das grosse Beispiel dessen was nicht sein soll, in seiner Vermengung und Ver-

wechselung von Speculation und Forschung und in dem Anspruch, das positive Wissen nicht nur zusammenzufassen sondern auch zu beherrschen." [1]) Die speciellen und für alle Zeiten massgebenden Verdienste nämlich, die gerade aus jener Richtung auf Synthese des Speculativen und Empirischen für die Psychologie durch Aristoteles sich ergeben, sind im Wesentlichen diese:

1) Aristoteles (s. oben S. 9) strebt zuerst mit Bewusstsein nach einer festen wissenschaftlichen Methode für die psychologische Forschung. Ihm zuerst hat sich das psychologische Gebiet als ein besonderes innerhalb der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt herausgestellt; er vollzieht hier mit sicherem Blick was Plato nur nebenbei vorbereitete. Er macht die Psychologie unabhängig, nicht von der Metaphysik, wohl aber von der verfrühten Beeinflussung durch ethische Ziele. Das Wesentliche aber seiner Methode liegt in Folgendem:

Innerhalb des Gebietes der Lebenserscheinungen müssen die verschiedenen Seiten desselben von einander unterschieden und für jede derselben wieder eine besondere Methode der Untersuchung herausgearbeitet werden, nachdem das Material für dieselbe deutlich vorliegt. Das Anatomisch-Physiologische unterscheidet sich deutlich von dem Biologisch-Psychologischen; dieses wieder von den als Bewusstseinsinhalt heraustretenden Erscheinungen. Die Gebiete der äusseren sinnlichen Betrachtung treten neben das der Selbstbeobachtung sowie neben alles was aus Vergleichung des Vorstellens und Handelns von Seiten der Individuen, wie auch der Menschen- und der Thiergattung, der socialen und nationalen Denk- und Handlungsweise zu gewinnen ist. Nicht für alle diese Gebiete freilich findet Aristoteles zugleich die zureichende Methode, hauptsächlich deshalb weil ihm die Handhaben der exacten Naturforschung fehlten [2]); überall aber ist er bestrebt, das Einzelne innerhalb der unterschiedenen Felder in stetiger gegenseitiger Beziehung und Erleuchtung zu halten, indem

---

1) A. Lange, Gesch. des Materialismus etc. (2. Aufl.) I, 69.

2) s. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung, S. 125 f.

keins derselben je aus derjenigen Betrachtungsweise herausfällt, für welche der Gesichtspunkt des Lebens (im rein wissenschaftlichen Sinne dieses Wortes) endgiltig massgebend ist. Speciell für den Aufbau der Psychologie als Wissenschaft hat Aristoteles einen bestimmten, methodischen Plan vor Augen (man vergleiche die kurze aber deutliche Zeichnung desselben, d. sens. 1). Er geht mit Bewusstsein darauf aus, gerade in diesem Gebiete die besonderen Erscheinungen als solche zu sammeln und zu ordnen. Er sucht sie sichtbar aus einem specifischen Realgrunde abzuleiten und zu erklären; so wenigstens alles was unterhalb des *νοῦς ἀπαθής* steht. Dabei kennt er die verschiedenen Gebiete der Beobachtung und sucht das Erforschte auf bestimmte Gesetze zu bringen.

2) Hiermit hängt es zusammen, dass bei Aristoteles zum ersten Male der genetische Gesichtspunkt für die psychologische Forschung zu seinem Rechte kommt. Nicht die Beschreibung des Seelenlebens als einer Summe von Bewusstseinsvorgängen ist das letzte Ziel seiner Psychologie, sondern das Begreifen des menschlichen Wesens als eine aufsteigende Reihe von Lebensprocessen. Schon den einen platonischen Grundbegriff des Seelischen, den der Selbstbewegung, unterzieht er dieser zugleich erklärenden und begründenden Betrachtungsweise. Plato bringt ihn als empirisch aufgenommenen heran, ohne zu zeigen, worauf die Thatsache beruht; Aristoteles überträgt ihn auf den Begriff des Organismus und sucht die Art und Weise seiner Wirksamkeit aus dem Zusammenwirken bestimmter Factoren erst zu construiren (s. o. S. 8). Im Wesentlichen freilich findet er die genetische Aufgabe innerhalb der Psychologie gelöst lediglich in der Classificirung einer Anzahl von Vermögen, über deren Zusammenhang er nur zu sagen weiss, dass die höheren nicht ohne die niederen, wohl aber diese ohne jene thatsächlich existiren können [1]). Die Unterscheidungen selbst aber des Vegetativen, des Wahrnehmenden und Anschauenden, des Begehrenden und Bewegenden, endlich des Denkenden zeugen von scharfem sachlichem Blicke, und Unter-

1) Vgl. W. Volkmann, Lehrb. d. Psych. I, 127.

suchungen wie die über das Verhältniss von äusserem Reiz und Empfindung oder über den Zusammenhang von Begehren und Bewegung von genialer Erfassung der wirklich vorliegenden specifischen Probleme. Ausserdem reicht bei Aristoteles der genetische Gedanke gelegentlich doch auch über den Standpunkt der blossen Classificirung hinaus. Wie er darauf besteht, dass keine höhere seelische Kraft auftreten kann ohne die niederen in sich oder als Basis unter sich zu haben, so weist er auch darauf hin, dass die Menschenseele zur Thierseele im Grunde dasselbe Verhältniss hat, wie innerhalb des menschlichen Seelenlebens die höheren Stufen zu den niederen. Er bemerkt nicht nur, dass die ausgeprägten seelischen Zustände und Eigenschaften des Menschen sich als Spuren oder naturwüchsige Ansätze schon bei dem Thiere zeigen, sondern er behauptet namentlich auch, dass die unentwickelte Menschenseele beim Kinde der Seele des Thieres insofern gleicht, als sie die geistigen Inhalte nur erst keimhaft enthalte. Die Natur gehe in dieser Beziehung vom Thiere zum Menschen ebenso allmälig über, wie von den unbeseelten Dingen zu den beseelten, so nämlich, dass es unbestimmt bleibe, welchem der entgegengesetzten Gebiete man die Zwischen- und Mittelstufen zuzurechnen habe (Hist. an. VIII, 1 z. A.).

3) Besondere Sorgfalt verwendet Aristoteles auf die Aufhellung derjenigen Vorgänge, welche als die physiologischen Vermittelungsprocesse des Seelischen innerhalb des Organismus zu gelten haben. Wie für den Empfindungsvorgang, so sucht er auch für Gedächtniss, Anschauung und Begehrung u. dgl. die Processe zu bestimmen, welche die körperlichen Correlate des geistigen Geschehens, s. z. s. die physiologische Kehrseite desselben ausmachen. Die Unkenntniss des Nervensystems lenkt dabei freilich seine Untersuchungen von vornherein in falsche Gebiete. Die rein psychologischen Untersuchungen ferner macht der Umstand, dass ihm der Begriff des Bewusstseins noch fehlt, für uns vielfach scheinbar undurchsichtiger, als sie in der That sind. Immerhin ist es ein beredtes Zeugniss für die Schärfe seines wissenschaftlichen Blickes, wenn man erwägt, wie nahe er mit den unzulänglichen Surrogaten (Wärme,

Pneuma u. dgl.) oft genug wenigstens der thatsächlich indicirten Fragestellung und sogar der Art von Beantwortung kommt, wie sie uns heute in jenen Gebieten möglich ist. So namentlich in der Lehre von der Empfindung sowie von der Bedeutung und den Functionen des physiologischen Centralorgans [1]). Dass das Denken nicht ohne anschauliche Bilder vor sich geht, hat er zuerst nachdrücklich hervorgehoben. Die Theorie der Traumerscheinungen ist bei ihm eigentlich nur soweit ungenügend, als die Unkenntniss des Nervensystems es bedingt. Die Grundgesetze der Vorstellungsmechanik ferner hat Aristoteles schon vor Hartley, Herbart u. a. gesehen, und die mehr physiologische Art der Darstellung und Begründung, welche er ihnen giebt, ist noch heute wenigstens dem Princip nach keineswegs veraltet. Einzelnen Problemen, die im Wesen des Bewusstseins liegen, geht er, wenn sie ihm hie und da aufstossen, nicht aus dem Wege [2]). Einige seiner Fragen, wie z. B. die, wodurch in der Wahrnehmung die Unterscheidung der verschiedenen Empfindungsinhalte bedingt sei, sind auch heute noch Aufgaben für die psychologische Forschung. Auf seine feinen empirischen Analysen des Wollens, der Affecte u. a. haben wir hier lediglich zurückzuweisen.

4) Wo Aristoteles die rein psychologische Seite der inneren Zustände besonders in's Auge fasst, sucht er die innere Einheitlichkeit des Seelenlebens gegenüber der thatsächlichen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen und Stufen aufzuzeigen oder wenigstens zu behaupten. Gerade in diesem Gebiete ist die ihm so geläufige Formel [3]): der Sache nach eins, dem Sein und Begriff nach aber verschieden, bei ihm am häufigsten zu finden. Das centrale Empfindungsvermögen ist innerhalb der Vielheit seiner Functionen in den verschiedenen Sinnen Eines (431 a 19. 455 a 21). Begehren und Meiden ist mit dem Empfinden sachlich verschmolzen (431 a 14); Empfindungs- und Anschauungsvermögen sind keines ohne das andere

---

1) s. o. S. 44 f..

2) s. o. S. 42 f. u. Kap. 3 des 3. Abschn.

3) s. Ind. Arist. 221 a 43 f.

(459 a 16); subjectiver und objectiver Empfindungsinhalt sind zwei verschiedene Seitenansichten desselben Vorganges (426 a 16. 425 b 27); entgegengesetzte oder qualitativ verschiedene Empfindungen eines und desselben Sinnes müssen, obwohl als einheitliche Function, doch zugleich als entgegengesetzte Bewegungen innerhalb desselben betrachtet werden (427 a 1 f.). Denken endlich ist nicht ohne die von der Empfindung ursprünglich bedingten Anschauungsbilder. Freilich kommt es bei diesen Versuchen, wie man sieht, nur zur Aufweisung partieller Zusammenhänge. In den Erklärungen selbst tritt namentlich hier schon bei Aristoteles der scholastische Zug (im ungünstigen Sinne dieses Wortes) heraus, in dem Bestreben, mit einem mehrdeutigen Allgemeinbegriffe, dessen Inhalt die realen Synthesen in ihren concreten Eigenthümlichkeiten gar nicht erreicht, möglichst viel thatsächliche Verhältnisse für erklärt zu halten, wie z. B. die eben erwähnte Formel: „dem Sein (und Begriff) nach aber verschieden", bald die Verschiedenheit der Function, bald die auf Grund „zufälliger Ansichten", bald den Gegensatz der subjectiven und objectiven Seite, bald den Unterschied von Grund und Folge bezeichnen muss, ohne dass doch die Formel selbst etwas anderes gäbe, als das Problem selbst vor der Lösung. Bei seinen Schülern, besonders bei Alexander, finden wir denn auch diese Art der Erklärung schon im weiteren Umfange angewendet [34]. Das an sich berechtigte Streben, die Anzahl der obersten Erklärungsprincipien nicht ohne Noth zu vervielfältigen (302 b 27), führt bei ihm öfter zur Beeinträchtigung der Forschung, weil die Principien selbst nicht immer der specifischen Natur des betreffenden Gebietes Genüge leisten. An einem der wichtigsten Punkte endlich, nämlich in der Frage von dem Verhältnisse des reinen Denkens zu den organischen Functionen des Seelenlebens, bringt der klare Blick auf die Unvergleichbarkeit beider Gebiete den Philosophen geradezu zum Aufgeben jedes Versuches, die Einheitlichkeit des geistigen Lebens auch an dieser Stelle zu halten. Der denkende Geist (die Vernunft) bleibt den andern Kräften gegenüber getrennt, und ein Zusammenhang zwischen beiden Seiten kann nur metaphysisch

darin gefunden werden, dass die Gegenstände der Wahrnehmung und Vorstellung das Allgemeine schon der Möglichkeit nach in sich haben, was der Geist dann durch bewusstes Denken zur psychologischen Wirklichkeit erhebt. In dem psychologischen Aufbau aber statuirt hier Aristoteles mit Bewusstsein eine Kluft, indem der Geist bei ihm aus den unteren Lebensstufen weder herauswächst noch in seinem Wesen von ihnen irgendwie bedingt ist. Dass er ihn dabei doch schon in der Zeugung mit in den Organismus eintreten lässt, ist ein Versuch der Ausgleichung, der das Verhältniss sehr unklar gestaltet. Kommt der *νοῦς* doch „von aussen“, so ist nichts damit erreicht, dieses Eintreten schon in den Anfang der Entwickelung zu verlegen; hat doch schon Theophrast dazu die Frage gestellt, warum man dann seine Wirksamkeit nicht schon im Kinde spüre. Gegen alle Bedenken freilich, welche diese Stellung des Geistes zum Seelenleben wachruft, würde Aristoteles aller Wahrscheinlichkeit nach erwidert haben, das Dasein des Geistes im Menschen sei eben der Bedeutung desselben gemäss nicht aus dem mikrokosmischen sondern aus dem makrokosmischen Organismus zu verstehen [1]), in welchem der Geist als oberster Halt- und Angelpunkt des Ganzen seine nothwendige Stelle habe, und auf Grund der drei auch zur organischen Bewegung nothwendigen Factoren auch in den leiblich-seelischen Organismus hinein wirke. Nicht bloss der Mensch sei seiner Ansicht nach ein lebendiges Wesen [2]), sondern auch die Welt sei als ein solches zu betrachten, welches dann eben den Geist zum ursprünglichen Grund und nicht als Product in sich habe. Da Aristoteles aber es noch mehr als Plato in seiner Lehre von der Weltseele abgelehnt hat, die anthropologische Psychologie zur Weltpsychologie zu erweitern, so entsteht die offene Frage von dem entgegengesetzten Ende her. Denn da er die unteren Seelenvermögen nur empirisch beschreibt und von nirgends her ableitet, so bleibt die Nothwendigkeit unerklärt, derzufolge der Geist als seine anthropologische

---

1) Vgl. Kym. Metaphys. Abhandl. (München 1875). S. 257 f.

2) s. Unters. z. Phil. d. Gr., S. 221.

Unterlage und Bedingung seines bewussten Wirkens sich gerade diese Stufen des Seelenlebens in diesem bestimmten Verhältnisse zu einander geschaffen hat. Hierbei mag dem Philosophen immerhin die Anerkennung dafür unversagt bleiben, dass er sich lieber dazu entschloss, diese Schwierigkeit, deren er sich voll und ganz bewusst ist [1]), bestehen zu lassen, als die Thatsache der Eigenartigkeit des denkenden Factors, wie Demokrit und Epikur thaten, zu unterschätzen.

5) Die Vorzüge seiner psychologischen Untersuchungen verdankt Aristoteles nicht zum mindesten den Hauptgrundzügen seiner Forschungsmethode, bei der es ihm im Unterschiede von Plato wesentlich darauf ankam, sich nach der Natur des vorliegenden Stoffes zu richten, die Dinge möglichst in ihrem Entstehen zu betrachten (1252 a 24) und der besonderen Erörterung gegenüber der allgemeineren, wenn nicht einen Vorzug, so doch jedenfalls den grösseren Raum zu gewähren [2]). Hierin liegt es begründet, dass wir bei ihm auch die ersten ausgeführteren Anfänge einer vergleichenden Psychologie vorfinden. Freilich hat er andrerseits mit jenen methodischen Grundsätzen doch noch nicht vollen Ernst gemacht, und namentlich den Werth des Individuellen unterschätzt. So sehr er auch bemüht ist, zu einer allgemeinen Theorie nur an der Hand sorgfältiger Beobachtung zu gelangen, so sucht er doch besonders in der Psychologie mehr nur das zu erkennen, was als gemeinsame Eigenthümlichkeit der Gattung heraustritt, während er die gerade hier so wichtigen individuellen Modificationen bei Seite lässt. Daher fällt bei ihm z. B. das Gebiet der Seelenkrankheit als Beobachtungsmaterial fast ganz weg, und auch für das normale Seelenleben sind die Beobachtungen individueller Eigenthümlichkeiten sehr dürftig. Daher kam es auch, dass ihm das Wesen des Seelischen im Grunde einfacher und durchsichtiger schien, als es in der That ist, und dass er namentlich für das Wesen des Denkprocesses sich

1) s. Hartenstein, Histor.-phil. Unters. (Leipzig 1870), S. 121, Anm. 17. 18 (Belege).

2) vgl. Eucken a. a. O. S. 40 f.

mit den allgemeinsten Bestimmungen (dass es auf Anschauung begründet sei, dass es die Form der Formen gebe u. s. w.) begnügt, ohne zu erörtern, auf welche Weise sich allgemeine Gesichtspunkte, Begriffe und Schlüsse sowie auch Irrthümer psychologisch erzeugen. Mit jenem Umstande hängt es weiter zusammen, dass das Gefühlsleben aus dem Rahmen seiner systematischen Untersuchungen fast ganz herausfällt. Den Allgemeinbegriff des Gefühles hat Aristoteles überhaupt nicht, sondern nur den von Lust und Unlust. Daher kommt es, dass er im eigentlichen Seelenleben (oberhalb des vegetativen Vermögens) eigentlich nur zwei entgegengesetzte Kräfte kennt: das Theoretische oder, wie es bei einem seiner Schüler heisst, das Kritische (d. mot. an. 6), und das Praktische, deren Zusammenhang im Gefühle (beim Begehren) nicht principiell sondern nur gelegentlich bei ihm zum Ausdruck kommt.

6) Die schwächste Stelle seiner psychologischen Grundlegung endlich ist jedenfalls die schwankende Stellung, in welche der Begriff der Seele selbst im Verlaufe seiner Untersuchungen hineingeräth. Von Haus aus betrachtet er die Seele als den Grund der Lebensfunction, und es lässt sich hier und da noch rechtfertigen, wenn an dessen Stelle nach Bedürfniss der Begriff dieser Function selbst getreten ist, obwohl auch dadurch schon Unebenheiten in der einheitlichen Auffassung nicht ausgeschlossen sind. Denn in jener ersteren Bedeutung müsste die Seele hinsichtlich der körperlichen Zustände durchweg das Bedingende und Herrschende sein, als welches sie denn auch mit Vorliebe bei ihm hingestellt wird. In der anderen dagegen ist nicht ausgeschlossen, dass die seelischen Zustände jeweilen abhängig erscheinen von denen des Leibes [1], sofern dieses im Wesen und der Function des Lebensprocesses eben mit Nothwendigkeit liegen mag. Je nachdem nun die Thatsachen mehr das eine oder das andere Verhältniss nahe zu legen scheinen, waltet in der Auf-

1) Vgl. W. Volkmann I, 182. Ar. d. an. II, 12: dass die Pflanzen keine Empfindung haben, komme daher dass sie keine *μεσότης* besitzen.

fassung des Wesens der Seele bei Aristoteles auch mehr jene oder diese Bestimmung vor. Am bedenklichsten aber ist es, dass ihm die Erklärung gewisser Thatsachen oft genug die Auffassung unterschiebt, als sei die Seele ein im Organismus neben anderen befindliches Theilstück oder unter der Menge der anderen gleich ihnen unterscheidbares Agens [1]). Nur auf Grund dieses Umstandes kommt er dazu, von einem localen Sitze der Seele zu sprechen, der doch durch die ursprüngliche Bestimmung der Seele als der „Form" des gesammten Leibes eigentlich von vornherein ausgeschlossen ist. Der alten materialistischen Ansicht aber kommt er besonders nahe in denjenigen Erklärungen, wo als Träger des Seelischen und als Vehikel seiner Wirksamkeit die innere Wärme erscheint (s. u. 2. Abschn., 1. Kap.), dergestalt dass sogar von deren grösserer oder geringerer Feinheit die Beschaffenheit der betreffenden Seele abhängen soll. Zu der später eingetretenen Rückbildung der peripatetischen Psychologie in den Naturalismus haben diese Schwankungen, denen in der Bestimmung des psychologischen Grundbegriffes der Meister selbst unterlag, jedenfalls sehr wesentlich beigetragen.

7) Der idealen platonischen Weltansicht hat dessenungeachtet erst Aristoteles das Bürgerrecht in der Welt der methodisch-wissenschaftlichen Arbeit auf die Dauer gesichert. Wo jene aus Mangel an wissenschaftlichen Hilfsmitteln ihre Zuflucht zu mythischen und pythagoreisch-romantischen Intuitionen nahm, liess er an der Hand sorgfältiger Beobachtung die im Empirischen liegenden Hinweise auf die Eigenthümlichkeit der Weltordnung und Weltentwicklung hervortreten und nützte so der Erkenntniss durch Begründung des systematischen Ausbaues der einzelnen Disciplinen. Wie seine Metaphysik die platonische Idee s. z. s. vom Himmel auf die Erde herabholte, und in den Process der erfahrungsmässigen Wirklichkeit als dessen wirkendes Form- und Gestaltungsprincip einführte; wie die Schöpfung der Logik bei ihm herauswuchs

---

1) Vgl. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles (Bonn 1871), S. 141.

aus dem Verlangen, statt der blossen Ahnung übersinnlicher Wahrheit und Wesenheit feste Wege für den Gang der Forschung abzustecken; wie die Ethik bei ihm aus einer Lehre vom Idealmenschen und Idealstaate sich in eine beschreibende Tugendlehre verwandelte, in der die Harmonie von Gemüth und Verstand das anthropologische Normalverhältniss abgiebt; — und wie so überall Aristoteles, von Plato herkommend und sonach an der Uebersinnlichkeit der letzten Gründe des Seins entschieden festhaltend doch den Zusammenhang innerhalb der Welt viel mehr als jener im Lichte der organischen Naturbetrachtung und durchgehenden Causalität zu begreifen sucht, so ist namentlich seine Psychologie in Princip und Durchführung etwas wesentlich anderes geworden, als was sie auch in der ausgeführtesten Gestalt bei Plato je hätte sein können. Sie ist nicht ethisch-theologisch sondern biologisch-speculativ, den empirischen Einzelproblemen der Lebenserscheinungen mit dem gleichen Interesse zugewendet, wie den metaphysischen Bedingungen und Gründen des Lebens überhaupt. Aus diesen Ursachen bedingt Aristoteles in der Psychologie eine Fortbildung des alten hylozoistischen Standpunktes, der allein geeignet erschien, über den Dualismus, der bei Plato übrig blieb, hinauszuführen. Es wird von hier aus begreiflich, warum gerade seine Psychologie in der neueren Zeit so verschiedenartige Beurtheilungen erfahren hat. Während die Einen in derselben eine unberechtigte Opposition gegen die naturalistische Behandlungsweise der Probleme erkennen [1]), sind andere geneigt gewesen, seine psychologische Methode als einen Rückfall in den Materialismus zu betrachten [2]). Beides rührt davon her, dass ihm die Verschmelzung der Gegensätze, auf die er ausgeht, nicht vollständig gelungen ist. Thatsache aber ist, dass Aristoteles mit gutem Bedacht einen Standpunkt sucht, welcher der genetisch-organischen Entwickelung des Geistigen innerhalb der Natur ebenso gerecht

---

1) A. Lange, W. Volkmann u. a.

2) So neuerdings u. a. B. Ritter, die Grundprincipien der aristot. Seelenlehre (Jena 1880), S. 19 f.

wird, als der eigenartigen Verschiedenheit, die dasselbe in seinen ausgeprägtesten Leistungen gegenüber den Bewegungsgesetzen der Materie an den Tag legt. Ihn wirklich zu finden war freilich überhaupt nicht die Sache der antiken Philosophie, sondern kann nur vom Standpunkte derjenigen aus gelingen, der es gegeben ist, die Natur des Bewusstseins in psychologischer wie erkenntniss-theoretischer Beziehung zu begreifen.

Zweiter Abschnitt.

Die monistisch-naturalistische Psychologie des späteren Alterthums nach Aristoteles.

Mit dem Ausbaue der aristotelischen Weltanschauung hat das wissenschaftliche Leben des Alterthums seinen Höhepunkt erreicht, und neigt sich von nun an langsam aber stetig der Umbildung zu, durch welche die antike Welt in die Kultur des Mittelalters einmünden sollte. Es weicht die Objectivität der Weltbetrachtung einem zunehmenden Subjectivismus, und in Folge davon das theoretisch wissenschaftliche Interesse dem praktischen; das Verlangen nach systematischer Geschlossenheit der Erkenntniss tritt zurück vor der Behandlung interessanter Probleme des Einzelnen; die Systembildung selbst wird im Wesentlichen ein synkretistisches Anlehnen an Früheres; das selbstthätige Forschen wird mehr und mehr ersetzt durch die Beruhigung bei Ansichten früherer Autoritäten, und neue Probleme von allgemeinerem Charakter treten nur noch vereinzelt hervor, am zahlreichsten noch in der Medicin. Die Gelehrsamkeit und die wesentlich durch sie bedingten Disciplinen überwiegen allmälig die auf die Dinge selbst gerichtete Forschung, und die Reactionen im Sinne des früheren Inhaltes und der alten Methode mit ihrer Zurückstellung der Persönlichkeit hinter das Object und den Zusammenhang des Ganzen vermögen nicht den immer unaufhaltsameren Zug der Sorge um die individuelle Persönlichkeit und ihre Behauptung gegenüber der Welt und dem Allgemeinen Widerstand zu leisten.

Der theoretisch-wissenschaftliche Fortschritt kommt daher ziemlich bald nach Aristoteles (in dessen Schule er sich zunächst fortsetzt) zum Stehen. Wäre nicht von da ab immer noch auf lange hinaus die Discussion der noch existirenden Fragen eine so lebendige und vielfach geistreiche, und die Fragen selbst, gleichviel ob alte oder neue, noch zahlreich genug, der Eifer ihnen beizukommen noch hinlänglich gross, so könnte man schon im 3. Jahrhundert vor Chr. den Beginn der Scholastik erblicken, deren Spuren wir selbst bei Aristoteles schon hier und da begegnet sind.

Die Geschichte der Psychologie in diesem Zeitraum ist demgemäss mehr eine Wiedergabe der Discussion über Probleme im Einzelnen oder der Wiederaufnahme von Versuchen, welche früher vor dem Lichte des platonisch-aristotelischen Systems hatten verbleichen müssen. Sie konnten jetzt um so eher auf Wiederbeachtung rechnen, je mehr sie geeignet erschienen, auf offene Fragen, wie sie namentlich Aristoteles in Menge angeregt hatte, eine annähernd befriedigende Antwort zu ertheilen. Daneben tritt, so sehr auch die aristotelische Psychologie jetzt von Einfluss ist, doch gegen das Ende der antiken Kultur der Platonismus mehr und mehr in seine alten Rechte, indem das Interesse für psychologische Fragen allmälig wieder aus einem empirisch-speculativen ein ethisches wird, und zwar zuletzt in solchem Grade, dass schliesslich, wie wir sehen werden, an die Stelle der Frage nach der Erkenntniss der Seele die nach ihrer Läuterung getreten ist, und man den psychologischen Meinungen nur soweit ein Interesse zugesteht, als sie hierauf zu antworten vermögen. Dadurch treten denn Fragen, die noch bei Plato etwas im Hintergrunde stehen, wie die nach dem Wesen der Freiheit, weit voran, während die Probleme der Wahrnehmung und überhaupt der reinen Erkenntniss versiechen, ausser soweit sie noch von denjenigen nebenbei beachtet und behandelt werden, denen in dieser Zeit die wirkliche psychologische Forschung immer ausschliesslicher überlassen bleibt, nämlich den Medicinern. Bei diesen freilich findet sie wieder zu wenig ausdrückliche und ausführliche Behandlung, um allseitig weiter

zu gedeihen; durch sie ist es auch vorwiegend bedingt, dass die Weiterführung der psychologischen Theorie in wissenschaftlicher Absicht im Laufe des späteren Alterthums hauptsächlich in der Entwickelung der Pneumalehre besteht, die zugleich, wie sich zeigen wird, biegsam genug war, um die psychologischen Lehren mit den verschiedensten anderweitigen theoretischen und praktischen Interessen in beständiger Verbindung zu erhalten. Mit ihr allein ist auch diejenige Stetigkeit der Behandlung verknüpft, die man in dieser Zeit allenfalls als die wissenschaftliche Methode der psychologischen Forschung bezeichnen darf.

Erstes Kapitel.

Die Lehre vom Lebensgeist (Pneuma).

Zwei Strömungen waren es, die wir im ersten Theile dieser Untersuchungen von verschiedenen Ausgangspunkten her in den Bestand der psychologischen Ansichten einmünden sahen, ohne dass sie daselbst zu einer wirklichen Verschmelzung gelangt wären. Von der einen Seite führten die metaphysischen Ansichten über das allgemeine Wesen der Welt, sowie über Inhalt und Bethätigung der Erkenntniss zu mehr oder weniger systematisch gegliederten Aufstellungen über die verschiedenen Wirkungsweisen des geistigen Lebens; von der andern brachten empirische Beobachtungen und Muthmassungen über die Verhältnisse und Zusammenhänge innerhalb des menschlichen Organismus in mehr gelegentlicher und vereinzelter Weise Bestimmungen zu Tage über das Wesen mancher seelischen Functionen, hauptsächlich in Betreff ihrer Bedingtheit durch die physiologischen Processe. Der Charakter des Fragmentarischen, welchen die medicinisch-psychologischen Ansichten in jener Periode noch darbieten, ist in unserer

obigen Darstellung noch in verstärktem Masse hervorgetreten unter der Wirkung des Umstandes, dass wir den einzigen Faden einer fortgehenden Entwickelung, der auf diesem Gebiete allerdings vorhanden ist, aus Gründen der Methodik dieser Darstellung einstweilen noch bei Seite liessen, um ihn erst an dieser Stelle aufzunehmen, an welcher es uns gestattet ist, ihn im ganzen Zusammenhange seines Verlaufes durch alle Phasen der damit gegebenen Aus- und Umbildung von Anfang bis zu Ende zu verfolgen. Diesen Zusammenhang bildet die Entwicklung der Lehre vom Lebensgeist (πνεῦμα), dessen Darstellung zugleich an einem bestimmten Beispiele einen der interessantesten Belege zur Entwicklungsgeschichte der wissenschaftlichen Begriffe abgiebt. In der Pneumalehre allein ferner wird die empirisch-physiologische Beobachtung und Hypothese innerhalb der Psychologie in der Zeit nach Aristoteles der vom peripatetischen Einflusse beherrschten Behandlungsweise ebenbürtig und bildet in dem ganzen folgenden Verlaufe die einzige methodisch-wissenschaftliche Richtung, welche sich stetig ihr gegenüber hat behaupten können. Der Grund dafür ist wesentlich in zwei Umständen zu suchen.

Wie überall so stehen auch in der Wissenschaft des Alterthumes die empirischen Thatsachen, oder was man zeitweise dafür nimmt, ihrer Natur nach zu den entgegengesetzten speculativen Standpunkten von vornherein in dem Verhältnisse einer gewissen Neutralität, weil sie nicht nur von dorther der Ausdeutung in verschiedenem Sinne zugänglich sind, sondern auch, sofern einmal ihre Handgreiflichkeit und augenscheinliche Unumstösslichkeit für sicher genommen wird, die Speculation veranlassen, sich in ihren allgemeinen Begriffen in Bezug auf sie elastisch genug zum Anerkennen und Verwerthen zu erweisen. Das Pneuma wird aber in der That aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden, in der ganzen wissenschaftlichen Welt des Alterthums, und sogar noch weit über dasselbe hinaus, allerseits als eine unzweifelhafte Thatsache betrachtet. Ausserdem aber war dasselbe nach der Art, wie man sich seine substantielle Beschaffenheit vorstellte, von hüben und drüben, von Seiten der Naturwissenschaft wie der Speculation anerkannt

als ein unleugbar vorhandenes Mittelglied zwischen der sinnlich-materiellen und der geistigen Natur. Es galt somit als ein Bestandtheil des menschlichen Wesens, mit dessen Hilfe sich die dunkelste aller Fragen, die über den Zusammenhang zwischen jenen beiden Gebieten, dem Anscheine nach nicht nur vermuthungsweise sondern durch thatsächliche Beobachtungen und Erhebungen aufhellen liess. Wie der Inhalt, unter dem man es vorstellte, nach und nach von der Seite des Grobmateriellen sich immer mehr nach der des verfeinerten und sublimirten Stoffes hin verflüchtigte, so wurde es zu allen Zeiten je nach der Beschaffenheit des Problems, um welches es sich handelte, entweder als dem Geiste näher gerückter Stoff oder als materialisirter Geist betrachtet, um in jedem Falle die gesuchte Brücke zu bilden zwischen den seelischen Inhalten des Bewusstseins und den vorausgesetzten aber der sinnlichen Beobachtung nicht mehr recht zugänglichen organischen Vorgängen, die mit jenen im nächsten Zusammenhange stehen. Selbst Aristoteles, wie wir noch sehen werden, konnte desselben zu diesem Zwecke nicht entbehren; er liess sogar in diesem Gebiete oft genug die speculativen Begriffe, die doch zum Theil erst seine Schöpfungen waren, einfach bei Seite, um mitunter selbst in Widerspruch mit ihnen die Erklärung ganz im Sinne der Mediciner auf die Wirksamkeit des Pneuma zu begründen, eine Veranlassung mehr dafür dass auch seine Schule sich niemals von der Herrschaft der Pneumalehre lossagte.

Die Entwickelung der letzteren reicht nun nicht nur in ihrem Ausgange bis an die höchsten und abstractesten Begriffe der christlichen Weltanschauung heran, sondern auch andrerseits mit ihren Wurzeln bis tief in die mythischen Vorstellungsweisen des Naturmenschen zurück. Die beiden Hauptbedeutungen des griechischen Pneuma, wie sie sich für uns wesentlich in den Ausdrücken Luft und Geist verfestigt haben, bilden, die eine den Ausgangs-, die andere den Endpunkt dieser Entwickelung, deren verschiedene Phasen wir im Nachstehenden zu zeichnen haben.

Wie andere Völker so sahen auch die Griechen von Alters

her in der bewegten Luft nicht bloss (oder vielmehr noch gar nicht) die blinde mechanische Kraft oder Substanz, sondern fassten ihren Hauch als ein Beseelendes und seinerseits Beseeltes in dem Sinne des Trägers einer intensiven dynamischen Wirksamkeit, welcher der menschliche Organismus ebensowohl unterlag, wie die umgebende Natur. So wurde namentlich der Einfluss der Winde für das Gedeihen von Pflanzen, Thieren und Menschen in Beachtung und göttliche Verehrung gezogen, und wie u. a. schon in orientalischen Kosmogonien Pneuma und Luft das erste Schöpferpaar ausmachen, so fanden jedenfalls unter derartigem Einflusse namentlich die orphischen Lehren von der Beseelung des Leibes vermittelst der Luft weite Verbreitung [1]. Auch an der Schwelle der Philosophie fanden wir (bei Anaximenes) die Seele wesentlich als Luft aufgefasst und dem entsprechend wiederum die Luft als dynamische Potenz gesetzt, sofern ja, wie Anaximenes sagt, Luft und Pneuma in analoger Weise den ganzen Kosmos umfangen, wie die Seele, welche selbst Luft ist, uns (den Menschen) beherrscht [2]. In verwandter noch halb mythischer Weise denken sich die Pythagoreer das Weltall umgeben von dem unendlichen Pneuma, das als das Leere von der Welt eingeathmet und dadurch für dieselbe zum Princip des Unterschiedes sowie der Getrenntheit der Substanzen wird [3]. Auch von Seiten des Arztes Hippokrates wird der Einfluss von Luft und Winden (*πνεύματα*) auf den Organismus als sehr tiefgreifend betrachtet und namentlich auch für den Charakter der Bewohner ganzer Gegenden als erheblich geschildert [35]. Da nun aber die Luft mit ihrer dynamisch gedachten Wirk-

---

1) Vgl. Schuster, Heraklit, S. 155 Anm. Welcker, Kl. Schr., Bd. III, S. 57 f. Simplic. in Arist. d. an. (ed. Hayduck, Berlin 1882), S. 72, 12.

2) Plac. phil. I, 3: *οἷον ἡ ψυχὴ, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* (Dox. Gr. 278 a 12 f.)

3) Arist. Phys. 213 b 23. Vgl. Böckh, Philolaos, S. 108 und (betreffs der gleichfalls angenommenen Ausathmung) 110.

samkeit überall ist, so lag es nahe, auch ihre Wirkungen im Organismus selbst näher zu bestimmen. Zunächst als Uebergang von aussen nach innen (sowie umgekehrt) erscheint das Pneuma im Athem, die Beseelung sonach bedingt durch die Athmung. Während nach einer mythischen Ansicht[1]) die Seele mit dem Wind in den Menschen hineinweht, betrachtet der Philosoph Heraklit die Athmung als Verbindung der Seele mit der umgebenden Luft, von der ja ursprünglich die Beseelung und Vernunft erst herstamme (s. o. I, 1. S. 44). Die Mediciner besonders haben zu allen Zeiten das körperliche und seelische Befinden von der Beschaffenheit des Pneuma (zunächst im Sinne von Athem) abhängig gedacht[2]). Die innere Lebensluft ist ja von aussen durch die Luft des Athems hereingekommen; darum ist z. B. auch wohl die Sprache als die Bewegung der inneren Luft ein Mittel der Gesundheit, welches die innere Wärme vermehrt, die Organe kräftigt u. dgl. (Plut. d, san. tu. 15).

Das innerorganische Pneuma selbst rückt nun allem Anscheine nach ziemlich bald nach Hippokrates in die Stelle eines physiologischen Princips, welches je nach Umständen als mechanisch wirkender Factor, aber auch, namentlich wo es als Träger der „inneren Wärme" angesehen wird, mehr im dynamischen Sinne zu wirken hat, und auf beide Arten sowohl für die normalen Lebensvorgänge im Organismus als auch für die Entstehung von Krankheiten einen ziemlich dehnbaren Erklärungsgrund abgiebt. Schon Hippokrates verwerthet die Thatsache, dass unter der Einwirkung der inneren oder äusseren Wärme feste Bestandtheile im Organismus sich verdünnen und verflüchtigen (d. aer. aq. loc. 8 f.). Von solcher Anschauung aus muss dann weiter das innere Pneuma zunächst s. z. s. in seiner gröbsten Beschaffenheit oder Function zur Erklärung der Blähungen und alles dessen dienen, was normal oder innormal damit zusammenhängt. Denn, wie die Physiologen

---

1) b. Lobeck, Aglaophamus I, 757 f.

2) Hippocr. ebd. I. 34 (Kühn). d. nat. hom. I. 361. d. diaet. I, 667 ; II, 9. d. flat. I. 571 f.

lehren, nicht bloss mit der Athmung sondern auch mit dem was der Mensch isst und trinkt, gelangt die in den Nahrungsstoffen enthaltene Luft in den Körper und wirkt dort zunächst im Verdauungsprocesse fort [1]), nicht jedoch ohne u. a. zugleich andere Erscheinungen, wie Fieber und Schweiss, zu bedingen; letzterer z. B. soll sich bilden, wenn unter dem Einflusse der Erhitzung das Blut theilweise zu Pneuma verdampft und dieses sich auf die Poren wirft, nachdem es sich etwa wie der Wasserdampf wieder zu einer Flüssigkeit verdichtet hat [2]). Als seine Verbreitungscanäle gelten die Adern (Blut- und Schlagadern werden noch nicht unterschieden), in denen es zugleich mit dem Blute circulirt und den Puls hervorbringt (Gal. VIII, 731 f.; VII, 598 u. a.). Wenn das Pneuma sich beruhigt und gleichmässig durch das Ganze vertheilt, so entsteht Schlaf; bei ungleichmässiger Vertheilung desselben Fäulniss, Blutergüsse u. a. [3]). Haben wir es in alledem mehr mit solchen Wirkungen zu thun, die wir als mechanische bezeichnen würden, so hat das Pneuma bei anderen Vorgängen im Organismus mehr die Rolle eines dynamischen Factors, d. h. es steht dabei nicht sowohl als ein Glied unter einem Zusammenhange von Gliedern, sondern gilt mehr für eine selbständig in den Organismus eingreifende Kraft, wie man sich als solche schon früher seine Verwandten, die Luft, die innere Wärme und (worauf noch näher einzugehen sein wird) die Seele vorgestellt hatte.

Dass der lebende Organismus eine natürliche Wärme besitzt, und dass derselbe beständig Luft von aussen aufnimmt, sind zwei Thatsachen, welche die Mediciner schon frühzeitig wissenschaftlich auf einander bezogen haben. Die eingeathmete Luft bewirkt nach Ansicht der Aerzte eine zweckmässige

---

1) „Hippocr." d. diaet. I, 669. 686. Praedict. I. 162. d. flat. I. 575 f.

2) Näheres in meiner Abhandlung: „Die Entwickelung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Alterthums". Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissenschaft, Bd. XII, S. 364 f.

3) So auch bei Plato und Plutarch. Belege in der angegebenen Abhandlung S. 355; die plutarchische Erklärung der Wirkung des „bösen Blickes", ebd.

Abkühlung der inneren Wärme [1]), nimmt aber dabei ihrerseits Wärme an, und dient auf Grund dessen dann der schon vorhandenen als Nahrung und überhaupt als Träger derselben, so dass die Functionen beider oft gar nicht ausdrücklich unterschieden werden [36]. Die dynamische Einwirkung dieser warmen Luft ist in Folge dessen, sowie bei der Unbestimmtheit, mit der man sich ihre Functionen vorstellt, ein ziemlich ausgiebiges und fast aller Orten naheliegendes Erklärungsmittel für die innerorganischen Lebensvorgänge, vor allem auf dem dunkelsten Gebiete derselben, in der Embryologie. „Nach der Empfängniss“, heisst es u. a. in der hippokratischen Sammlung, „hält der verdichtete Saame Pneuma, weil er im Warmen ist und die Mutter Luft einathmet. Nachdem er sich aber mit Pneuma angefüllt hat, macht dieses sich einen Weg aus ihm heraus, worauf dann durch die Einathmung der Mutter wiederum neues kaltes eintritt u. s. f. Denn dieses neue wird erwärmt, weil es im Warmen sich befindet, und die Abkühlung kommt von der Einathmung der Mutter; alles aber, was sich erwärmt, hält Pneuma.“ [2]) „Das Fleisch“, heisst es an anderer Stelle, „bildet sich aus dem Blute; wenn es sich aber vermehrt hat, wird es durch das Pneuma gegliedert (*ἀρθροῦται*), und so findet sich Gleiches zu Gleichem (Dichtes zu Dichtem, Trockenes zu Trockenem u. s. f.), und es bilden sich in Folge dessen aus den Bestandtheilen des eingeathmeten Pneuma die einzelnen Glieder (d. nat. puer. I, 390 f.). In solcher und ähnlicher Weise [3]) wirkt überall das Pneuma in Verbindung mit der inneren Wärme (die nach einem physiologischen Lehrsatze in

---

1) So seit Philistion und Diokles; s. Hecker, Gesch. d. Heilkunde I, 207 f. Galen V, 713 (Kühn). Anatomische und physiologische Streitfragen über die Verarbeitung der Luft zum Pneuma s. b. Gal. IV, 471. 487. 502. 706. 718; VIII, 702 f. u. a. „Hippocr.“ d. sacr. morb. 10.

2) d. nat. pu. I, 383 K.; vgl. d. flat. I, 572: *τῷ γὰρ πυρὶ τὸ πνεῦμα τροφή, τοῦ δὲ πνεύματος τὸ πῦρ στερηθὲν οὐκ ἂν δύναιτο ζῆν.*

3) Vgl. u. a. Plato's Ausführung über die Wirksamkeit des Pneuma in der Verdauung, Tim. p. 80, die jedenfalls auch den hippokratischen Medicinern entlehnt ist; vgl. Poschenrieder, Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den hippokrat. Schriften (Metten 1882).

dem Wachsenden am grössten ist [1]) als eine den Stoff zugleich zersetzende und organisirende Kraft.

Auch Aristoteles hat gegen das Pneuma und sein Verhältniss zur Wärme als naturwissenschaftliche Thatsache nichts einzuwenden, nur dass das letztere ebenso wie das der beiden hier unterschiedenen Wirksamkeiten des Pneuma bei ihm in das Licht einer bestimmteren Theorie gesetzt erscheint. Wie alle Wärme, die der Sonne ebensowohl wie die der Organismen, ein lebenwirkendes Princip (*ζωτικὴ ἀρχή*) hat, so besitzt auch jeder Theil und Körper des Lebenden eine eingepflanzte physische Wärme, deren Ausgangspunkt das Herz ist (469 b 6). Auf Grund derselben wird auch die innere Luft der Lebenskraft theilhaftig. Das organische Warme ist daher Pneuma oder vielmehr die in diesem enthaltene Natur (*φύσις*), die ein Analogon des Aethers, des Elementes der Gestirne, ausmacht. Organische Wärme ist daher allem Anscheine nach bei Aristoteles immer an Luft gebunden, wobei jedoch das Warme im Grunde das Erste, und das Pneuma als erwärmte Luft das Zweite ausmacht [2]). Da also hiernach die von Haus aus vorhandene innere Wärme durch ihren Hinzutritt zur Luft diese erst zum Pneuma macht, so entsteht sie selbst nicht erst aus der eingeathmeten Luft; letztere dient vielmehr nach Aristoteles' Ansicht zur Abkühlung der Wärme, und wird in dem Processe gegenseitiger Ausgleichung ihrerseits von dieser erwärmt. Dagegen bildet sich Pneuma auch im Körper selbst unter dem Einflusse der Wärme aus der Verflüchtigung des Feuchten [37]. Auf Grund dieses engen Zusammenhanges hat nun Aristoteles die Wirkungen des Pneuma von denen der Wärme nicht durchweg streng unterschieden; im Allgemeinen erscheint jedoch bei ihm jenes mehr da, wo es sich um lediglich mechanische Erklärungsweisen organischer Vorgänge handelt [3]), während die Wärme mehr bei vorwiegend

1) s. „Hippocr." I, 433. 346; III, 710 K.

2) Die Erhaltung der inneren Wärme ist durch die Ernährung bedingt, 682 a 23.

3) 789 b 8: *ἐπεὶ καὶ τῷ πνεύματι ἐργάζεσθαι τὰ πολλὰ εἰκὸς ὡς ὀργάνῳ*; vgl. 11.

dynamischen Begründungen herangezogen wird. Mehr nach jener Seite hin liegen Erklärungen wie die, dass der Herzschlag entstehe durch die Umsetzung des zuströmenden Feuchten in Pneuma vermittelst der Wärme; der Schlaf durch die feucht-warme Verdampfung (*ἀναθυμίασις*) der aufgenommenen Nahrung, d. h. durch ein Pneuma, das durch die Adern ziehend sich im Kopfe anhäuft [1]. Andrerseits heisst es u. a., der Tod trete ein durch Stillstand des Herzens in Folge des Aufhörens der Abkühlung, weil dann das Warme durch sich selbst zusammenschmelze [2]. Vor allem aber zeigt sich die dynamische Wirkung der Wärme bei Aristoteles in dem engen Verhältnisse der letzteren zum Seelischen. Je mehr Wärme ein Wesen besitzt, desto höher steht nach seiner Ansicht die Qualität der Seele; die Wärme des Herzens gilt ihm für eine dort stattfindende Befeuerung (*ἐμπύρωσις*) der Seele; die Wärme ist das Organ der Seele, darum aber auch das Pneuma der Träger der seelischen Wärme [3].

Im Ganzen steht indessen bei Aristoteles das Pneuma hinter den Wirkungen des Warmen und des Seelischen, sowie in mechanischer Hinsicht gegen noch andere physiologische Factoren zurück; es erscheint im Grunde nur da wo die anderen organischen Erklärungsmittel ihn im Stiche lassen. In demselben Sinne, nur mit bequemerer Häufigkeit seiner Anwendung, erscheint es bei Aristoteles' Schülern [4] und in immer zunehmendem Masse bei den späteren Physiologen, bei

1) 479 b 31. 456 b 2 f. 457 a 12. 16. Andere mechanische Wirkungen des Pneuma 728 a 10. 737 b 30. 586 a 15. 667 a 28. 672 a 33 f. 456 a 6 f.; vgl. 659 b 16 f. 456 a 16. Hierher gehört namentlich auch die Erklärung des Sprechens. d. h. des Nachsprechens der gehörten Worte, 781 a 26 f.

2) 479 a 8 f. Der Tod durch Altersschwäche ist das Ausgehen einer herabgebrannten Flamme. Vgl. ausserdem 474 b 12. 425 a 6.

3) 740 b 31. 474 a 27. 477 a 16. 478 a 28. (Weiteres bei Rose, de Arist. libr. ord. et auctorit. S. 165.) 762 a 20: *ἐν τούτῳ* (nämlich dem *πνεύματι*) *θερμότητι ψυχικῇ*; s. auch Teichmüller, Neue Studien etc. III, 113 f.

4) Belege s. in der Zeitschr. f. V.-Psych. a. a. O. S. 370 (2. Anm.).

denen die Gewohnheit, die innerorganischen Vorgänge durch Berufung auf die Wirksamkeit des Pneuma zu erklären, mehr und mehr zu einem unwissenschaftlichen Missbrauch entartet [38]. Diese physiologisch-medicinische Auffassung des Pneuma geht bis in die spätesten Zeiten des Alterthums und weiter des Mittelalters neben der immer mehr ausgebildeten psychologisch-spiritualistischen Bedeutung desselben, (auf die wir sogleich näher einzugehen haben), nebenher. Sie vor allem ist jedenfalls auch Schuld daran dass die bald nach Aristoteles erfolgte Entdeckung der Nerven innerhalb eines ganzen Jahrtausends zu so wenig neuen und folgereichen physiologischen Einsichten geführt hat. Die Gewöhnung an die überkommene Pneumalehre war eben zu stark, und diese selbst dem Fortschritte der Erkenntniss hinderlich, weil sie in Folge ihrer Verschwommenheit mit leichter Mühe den Anschein wissenschaftlicher Erklärungsweisen darbot, ohne doch zu genauen sachlichen Beobachtungen anzuregen oder überhaupt zu befähigen. Ganz besonders spielt das Pneuma seine Rolle auch in der Theorie der Krankheiten, namentlich seit Praxagoras durch die Entdeckung des Unterschiedes der Adern als Venen und Arterien (zur Zeit Alexanders d. Gr.) der darauf gegründeten pneumatischen Krankheitslehre des Erasistratus vorgearbeitet hatte. Die Venen, wie die neue Lehre lautete, führen ausschliesslich Blut, die Arterien, (die am Leichnam sich leer zeigen), ausschliesslich Luft, d. h. Pneuma [1]). Hierdurch erhielten die angeblich mit Pneuma gefüllten Arterien in der Erklärung der Empfindung die Stelle, welche später die Nerven einnehmen. Ausserdem wurde durch Aufweisung von anatomischen Verbindungen zwischen Nerven und Arterien vermittelst der dadurch möglich gewordenen Annahme eines Einströmens von Blut in die Arterien ein neues Erklärungsprincip für organische Störungen, d. h. eine neue Krankheitstheorie gewonnen, welche eben, etwa ein Menschenalter nach Praxagoras, Erasistratus auf die Lehre vom Pneuma aufbaute [39].

---

1) Näheres über das Physiologische hierzu s. bei Haeser, Gesch. d. Medic. (1875), S. 138. 239.

Neben der breiten Strömung der medicinisch-physiologischen Anschauung vom Pneuma ist nun aber die von Anfang an [1]) damit verbundene Vorstellung von der engen Beziehung der Luft zum seelischen Wirken lebendig geblieben. Schon Diogenes von Apollonia hatte hervorgehoben, dass der Saame der lebenden Wesen von pneumatischer Beschaffenheit sei [2]). und das Denken, wie wir sahen (I, 1. S. 133), mit der Luft in Verbindung gebracht. Auch die Pythagoreer dachten sich die Beseelung und Empfindungsfähigkeit ursprünglich an das Pneuma des Saamens gebunden [3]). Auch Aristoteles greift aller Orten auf diese Beziehungen zurück: vermöge der Luft, welche alles durchdringt, sei gewissermassen auch alles beseelt; der Mensch sei das verständigste Wesen, weil er im Herzen die reinste Wärme habe u. a. [4]). Von solchen Anschauungen aus lernt man nun das Pneuma weiter betrachten als den Träger der Beseeltheit und überhaupt als das Mittelglied zwischen Leib und Seele. Diese Auffassung findet ihre Weiterbildung gleichfalls ebensowohl von Seiten der Physiologen wie der Philosophen, bei den letzteren aber zugleich eine Erweiterung, welche die Bedeutung des Pneuma dem Begriffe des Geistes im Sinne der neueren Philosophie einen erheblichen Schritt näher rückt.

Jedenfalls schon vor Aristoteles bestand eine physiologische Lehre, wonach die Seele den innersten und heissesten Theil des den Leib durchwaltenden Feuers ausmacht, und in Verbindung mit dem Pneuma den embryonalen Organismus baut und gliedert (s. o. I, 1. S. 97 f.). Praxagoras ferner erblickte den Nutzen des Athmens in der dadurch bedingten Vermehrung der inneren Lebensluft (Gal. IV, 471), und bei Plutarch finden wir die Ansicht, dass mit der abnehmenden Feinheit des Pneuma auch die prophetische Kraft der Träume sich

1) Vgl. Ausdrücke wie Hom. Il. XXIV, 377: *πεπνύσαι νόῳ.* Odyss. XVIII, 230: *πεπνυμένα πάντα νοῆσαι.*

2) Simplic. Phys. fol. 33 a.

3) Hecker a. a. O. I, 75.

4) s. o. S. 20. Zeitschr. f. V.-Psychos. a. a. O. S. 368. Ar. 744 a 29. 762 a 20.

abstumpfe (Plut. Sympos. VIII, 10 a. E.). In derartigen Ansichten liegt nun im Wesentlichen schon die Anschauung, dass das Pneuma zufolge seiner Beschaffenheit überhaupt die Einwirkung der Seele auf den Leib vermittele. „Das Pneuma", sagt einer der Mediciner, „wird aus der Luft aufgenommen und durch die Adern vertheilt; von da gelangt es in die Höhlungen im Innern des Körpers und besonders in das Gehirn, von wo aus es das Denken und die Bewegungen der Glieder bedingt."[1]) Den Peripatetikern u. a. dient das Pneuma nach dem Vorgange des Aristoteles als das physiologische Substrat psychischer Processe, so z. B. (bei Themistius I, 253 f. Sp.) als dasjenige dessen reproducirte Bewegung die Erinnerungsbilder hervorbringt. Geradezu eine Epoche aber in der Fortbildung des Begriffes nach dieser Seite hin bildet seine Behandlung von Seiten der stoischen Schule. Sie beruht vor allem auf der grossen Dehnbarkeit der Vorstellung, die man sich von der Luft in ihrem Verhältnisse zum Feuer, zur Wärme und zur Seele von jeher gemacht hatte. Die eigenthümliche Beschaffenheit der Luft, die zwischen dem Materiellen und Massiven einerseits und dem Unsichtbaren, Immateriellen andrerseits gleichsam in der Mitte steht, schien gerade den Punkt zu bezeichnen, von welchem aus man der Erklärung der beiderseitigen entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten gerecht werden konnte. Liess sich doch dem Anscheine nach von ihm aus eine continuirliche Stufenfolge von Zuständen sowohl nach der Seite des Flüssigen und Festen wie nach der des Hauchartigen, Seelischen hin ohne besondere Schwierigkeit herstellen. In derjenigen Zeit nun, wo dem Platonismus gegenüber die längere Zeit hindurch auf die Seite gedrängten Anschauungen des altionischen und des atomistischen Monismus wieder mehr hervortraten, (eine Erscheinung zu der jedenfalls nicht bloss die kräftige Erneuerung des Hylozoismus durch Diogenes von Apollonia sondern auch die naturalistisch-monistische Seite der aristotelischen Psychologie wesentlich beigetragen hat), musste es der hylozoistischen Seite dieser

---

1) „Hippocr." d. morb. sacr. I, 399 f.

Reaction nahe genug liegen, auf die Lehre vom Pneuma in der Gestalt, wie sie sich inzwischen entwickelt und bereichert hatte, zurückzugreifen. Letzteres geschah nun eben in der Lehre der Stoiker von der All-Einheit des Seienden, die als solche Allkörperlichkeit und Allgeistigkeit zumal sein sollte. Die stoische Naturphilosophie ist in der Hauptsache eine Verschmelzung gewisser aristotelischer Ansichten [1]) mit den alten Anschauungen vom Feuer und der mit der Wärme dynamisch wirksamen Luft als dem Grunde der Welt und als Bedingung des körperlichen wie des geistigen Lebens, und zwar eine Verschmelzung unter Vermittelung der Pneumalehre in derjenigen Ausgestaltung, welche dieselbe bis dahin namentlich von Seiten der Mediciner erhalten hatte. Die medicinische Abzweigung der Pneumalehre trifft hier eine Zeit lang wieder mit der philosophischen Entwicklungsreihe jenes Begriffes zusammen. Die gemeinschaftliche Strömung, die sich daraus ergiebt, spaltet sich, wie wir sehen werden, später von neuem: nach der einen Seite nämlich erhalten von hier aus die medicinischen Theorieen eigenthümliche und nachhaltige Einflüsse, während nach der anderen jener hochbedeutsame Hauptstrom philosophisch-religiöser Begriffsentwicklung sich abzweigt, der nachmals unter Mitwirkung der hebräischen Anschauung vom „Geiste“ eine vertiefte und weittragende Bedeutung gewinnen sollte.

Der stoische Begriff des Pneuma bezeichnet die warme, feuerhauchartige Luft, die als solche sowohl Stoff als auch Seelisches ist. Dieses lebende organische Feuer, das warme Pneuma, ist es, welches sich, wie bei Heraklit das Feuer, stufenweise dynamisch in die Elemente und aus diesen in die Dinge selbst umwandelt, um die so entstandene Welt am Ende jeder Entwicklungsperiode wieder in seine ursprüngliche Einheit zurückzunehmen. Es bezeichnet sonach das Wirkende und das Leidende in Einem; den Stoff der Welt und zugleich den Gott. Alles Wirkliche existirt kraft des Pneuma, welches sein Wesen ausmacht, und eben deshalb

1) S. Untersuchungen zur Phil. d. Gr., S. 190 f. 264.

ist, wie die Stoiker betonen, alles Wirkliche körperlich, denn alles ist Pneuma. Die Eigenschaften (ἕξεις) der Dinge sind besondere Pneumata oder Spannungen (τόνοι) des Pneuma, die vom Centrum des Dinges ausströmend an der äusseren Grenze desselben wieder nach dem Mittelpunkte umbiegen. In demselben Sinne wird auch die Seele für körperlich, nämlich für verfeinertes Pneuma erklärt und ihre Eigenschaften wie Vorstellungen, Triebe, Tugenden u. a. für besondere Ausgestaltungen und Mischungen des Pneuma gehalten [1]). Das Pneuma als organisirendes Feuer (πῦρ τεχνικόν) ist das bildende Princip, durch welches aus dem eigenschaftslosen Stoffe, (den es aber eben, als Einheit von Stoff und formenden Princip, zugleich selbst ausmacht), die natürliche Entwickelung hervorgeht. Seine Kraft aber ist zugleich die Belebung und Seele der Welt, die Lebensluft des All und als solche die Gottheit selbst. Der dualistische Gegensatz von Gott und Welt ist hier wieder hylozoistisch überwunden.

Auf der Grundlage dieser heraklitischen dynamischen Weltanschauung erfährt nun die physiologische Lehre vom Pneuma von Seiten der Stoa eine Anwendung im grossen Stile, in der Art nämlich, wie diese von jenem Princip aus die Erklärung des Einzelnen und Besonderen in der Welt unternimmt. Sie dient hier dazu, das Weltganze als ein Einheitliches begreiflich zu machen. Nicht bloss im Organismus sondern im Kosmos selbst steht das Flüssige und Feste an der Stelle des Leibes, die in ihm enthaltene Wärme aber an der der Seele. Nicht mehr bloss im Leibe sondern überall ist das Pneuma die „zusammenhaltende Kraft“ (συνεκτικὴ δύναμις) in dem Flüssigen und Festen [40]. Wie für die Mediciner so ist auch für die Stoiker die Seele eine besondere Ausgestaltung des Pneuma, nur eben eine wärmere und feinere als dasjenige was z. B. die „Natur“ der Pflanze ausmacht. Aber die pflanzlichen Organismen bedürfen so gut wie die thierischen zu ihrer Erhaltung nicht bloss der Ernährung sondern auch

1) Zeller IIIa³, 195, 2. 117 ff.

der Luft)[1]. Das feinste Pneuma ist die menschliche Seele, das gröbste die blosse „Beschaffenheit" (ἕξις) der leblosen Dinge[2]. Auch die sonstigen Aeusserungen der Stoiker über die Seele als Lebensprincip sind in der Hauptsache Anwendungen bereits bestehender Ansichten vom Pneuma als der dynamisch wirkenden inneren Luft: sie hat ihren Sitz im Herzen, von wo aus sie auch in dem Pneuma der Sprache und des Wortes als Träger des Gedankens zu Tage tritt (Gal. V, 241 f. 249). Sie entsteht ebenfalls aus der Luft; das Kind im Mutterleibe hat sie noch nicht, wird aber nach der Geburt von der äusseren Luft abgekühlt, erschlossen, und verändert in Folge dessen sein bisher nur vegetatives Pneuma in's Feinere, Trocknere, wodurch es eben ein Lebendiges (ζῷον) wird, mit einer Seele, deren fernere Erhaltung abhängig ist von der anhaltenden inneren Verdunstung des Blutes[3]. — Andrerseits hat jedoch die stoische Anschauung auch ihrerseits nicht unwesentlich auf die physiologischen Ansichten zurückgewirkt. Die galenische Pneumalehre (s. u.) hat viele Sätze der Stoiker aufgenommen. Sehr beachtet wurde von jener Seite u. a. die Erklärung von Schlaf und Tod, die nach stoischer Ansicht auf dem theilweisen oder gänzlichen Nachlassen des zur Empfindung dienlichen Pneuma beruhen, besonders aber die stoische Unterscheidung der verschiedenen innerorganischen Pneumate, in welche sich die Wirksamkeit des Seelenpneuma spalten sollte[4]. Die Stoiker unterschieden nämlich als Instrument des Empfindungsprocesses das Pneuma des Gesichtes von dem des Gehöres, ausserdem dasjenige welches der Sprache dient; ferner das welches in der Zeugung wirkt, und als oberstes das eigentlich seelische Pneuma (*πνεῦμα ψυχικόν*, spiritus animalis), welches von der linken Herzkammer aus wirkend gedacht wurde[5]. Der Begriff der Spannung (*τόνος*) scheint von den

1) Gal. XVII b, 251.

2) Zeller 192.

3) Plut. Sto. rep. 41. d. prim. frig. 2. Gal. V, 283.

4) Plac. phil. V, 24. Gal. V, 287.

5) Gal. V, 446 f. Ders. d. plac. Hipp. et Plat. ed. J. Müller (Leipzig 1874, Fragm.), S. 136.

Stoikern aus in die Physiologie gekommen zu sein; Stärke des Leibes wie der Seele beruhte nach ihnen auf der entsprechenden Spannung des Pneuma [1]. In der Schule der sogen. Pneumatiker hat die antike Medicin sogar eine Zeit lang aus Bedürfniss einer systematisch abgeschlossenen Theorie die gesammte Heilkunde mit Bewusstsein von den ausgebildeten Grundsätzen der stoischen Naturphilosophie abhängig gemacht [2]. Von da aus erhält dann auch die Pneumalehre im alten Sinne nach ihrer physiologischen wie psychologischen Bedeutung hin ihre endgiltige und auf lange hin massgebende Bearbeitung durch Galen.

Die galenischen Bestimmungen zeigen die bisherigen Auffassungen des Pneuma in Verbindung mit selbständigen Annahmen zu einer geschlossenen, mit den Beobachtungsthatsachen nach Möglichkeit übereinstimmenden Theorie verarbeitet, deren inhaltlicher Zusammenhang im Wesentlichen folgender ist. Die umgebende Luft, aus welcher das innerorganische Pneuma sich erhält, tritt nicht nur durch die Luftröhre sondern auch durch die in der Haut befindlichen Endigungen der Arterien in die Lunge und wird auf denselben Wegen wieder entfernt [3]. Das Herz und die Arterien nehmen Luft ein in der Diastole des Pulses und geben, theils nach innen theils nach aussen, die unrein gewordene in der Systole desselben wieder ab [4]. Da Herz und Lunge (und ebenso Arterien und Venen) [5] durch besondere anatomische Vorrichtungen mit einander in Verbindung stehen, so versieht das Herz die Lunge mit Blut und erhält von ihr und den Arterien Pneuma, welches von der linken Herzkammer aus dann wieder in die Arterien gelangt [41]. Durch letztere wird die ein-

1) Plut. Sto. rep. 43. Vgl. Schol. in Hippocr. ed. Dietz I, S. 119: *ἐπὶ τῇ βλάβῃ τῆς καρδίας οὐ πέμπεται ζωτικὸς τόνος καὶ εὐκρασία ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον*, weshalb denn auch kein *ζωτικὸν πνεῦμα* entstehe.

2) Ungefähr um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr., s. Hecker I, 449.

3) Gal. V. 710. VII, 466 (ein kleiner Theil der Luft geht durch die Nase direct zum Gehirn).

4) Ebd. II, 204. V, 163 f. 709. XI, 402 f.

5) s. Häser, Gesch. d. Med. (1875), S. 361 f.

geathmete Luft im ganzen Körper verbreitet, d. h. zu Pneuma gemacht (VII, 175). Heerd und Quelle der inneren Wärme ist das Herz (III, 436).

Unmittelbar mit der äusseren Luft zusammen wirkt das Pneuma bei Vorgängen wie Husten und Niesen (VII, 172). Das Athmen selbst dient nicht nur der inneren Wärme zu zweckmässiger Abkühlung, sowie (vermittelst Ausgleichung) zur Erhaltung, sondern namentlich auch zur Ernährung und (in der Systole) zur Ventilation des Pneuma [42]. Ausserdem ist nun aber hinsichtlich des Letzteren durch besondere organische Einrichtungen gesorgt für eine stufenweise „Verdauung“ (*πέψις*) und Verfeinerung der eingeathmeten Luft, die auf diese Weise in dem Körper, gleichsam wie in einer Maschine, zur Lebensluft, wie man etwa vermittelst eines modern-technischen Ausdruckes sagen würde, raffinirt wird. Die erste derartige Verarbeitung geschieht in der Lunge, in welcher das Eingegeathmete sich dem schon von der Geburt an vorhandenen Pneuma (*πνεῦμα σύμφυτον*) assimilirt; die zweite im Herzen und den Arterien; die letzte und feinste in den Ventrikeln des Gehirns (III, 540 f. 663). Auf diesem Wege wird das Pneuma wärmer und dadurch eben seelischer. Es ist daher, wenn auch in allen Organen enthalten doch nicht überall gleichartig (IV, 707. XI, 731. III, 673 f.). Als Zufuhr dienen ihm, abgesehen von der Athmung, auch die Verdunstungen [1]) von innerorganischen Bestandtheilen wie Blut, Schleim, Galle, sowie von den Nahrungsstoffen. Aus ihnen bildet sich zunächst die gröbste Art des Pneuma (*πν. φυσῶδες*), dessen Wirkungen in Blähungen, Aufstossen, Schwindel, Gähnen u. dgl. bestehen [2]). Das erste Ergebniss aber seiner organischen Verfeinerung ist das dem Lebensprocesse dienende Pneuma (*πν. ζωτικόν*), das hauptsächlich im Herzen und den Arterien sich befindet und bei den Vorgängen der Verdauung, Zeugung u. a.

---

1) *Ἀναθυμιάσεις, ἀτμοί, φῦσαι.* VII, 239 f. III, 648. VI, 245. 253 f. vgl. X, 657. 742.

2) VII, 97. 161. 239 f. 268. XI, 112 f. 836. XVI, 554 f. XVII a, 417. XVII b, 649. X, 855.

wirkt [1]). Aus ihm entsteht dann vermittelst des Weges, den es in den Arterien bis zum Gehirne zurücklegt, das viel feinere „seelische Pneuma“ (*πνεῦμα ψυχικόν*) in den Hirnventrikeln [2]). Galen lässt es bei seinem Skepticismus (s. u. Kap. 2) dahingestellt, ob man es für die Seele selbst oder nur für ihr erstes Organ zu halten habe (IV, 501. 509. V, 643). Von seinem normalen Bestande hängt das Bestehen des Lebens ab (X, 842. XVII b, 248); während des Lebens aber bedingt es in Verbindung mit den Nerven als Mittelglied zwischen Seele und Leib das Zustandekommen von Empfindung und Bewegung; es durchdringt den Nerv in seiner ganzen Ausdehnung und leitet auf diese Weise Bewegungsimpulse von innen nach aussen, Empfindungsreize dagegen in umgekehrter Richtung [3]).

Verderbnisse der verschiedenen Arten des Pneuma bilden auch bei Galen vielfach den Erklärungsgrund für Krankheiten wie für Affecte [43].

Zu dem hier dargestellten systematischen Aufbaue der galenischen Pneumalehre haben die früheren Ansichten in diesem Gebiete jedenfalls schon viel beigetragen. Die Lehre von der Bildung der inneren Luft aus dem Feuchten ist schon in der Schrift de diaeta deutlich ausgebildet, die andere über das Verhältniss der Luft zu den anderen Elementen ist stoischen Ursprungs [4]); die Ersetzung der Elementarstoffe durch die Elementarqualitäten warm, kalt u. s. w. gehört der medicinisch-pneumatischen Schule an (Gal. de elem. I, 6); den Zusammenhang des Sehpneuma mit dem Seelenpneuma im Gehirne vermittelst der Sehnerven behauptete schon Herophilus. Einen Streit der Ansichten über das Verhältniss der Athmung zur inneren Wärme erwähnt Galen selbst mit dem Bemerken, man orientire sich dabei hauptsächlich an dem was bei der Flamme

---

1) IV, 147 f. 181 f. 543 f. 558. V, 608. XV, 263. X, 840.

2) III, 45 f. 700 f. IV, 323 f. V, 155. 356. vgl. XV, 386.

3) V, 154. 356. 611. Näheres über den Empfindungsprocess auf Grund des *πν. ψυχικόν* namentlich beim Sehen s. u. Kap. 3. d. Abschn.

4) Gal. IV, 502. Cic. ND. II, 33. Sen. qu. nat. III, 10.

vorgeht, die ohne Luft erlischt (IV, 487). Durch Galen aber hat die Pneumalehre erst ihre feste Umrahmung und ihren Ausbau erhalten in einer Weise, die scheinbar ebenso den Thatsachen entsprach, als sie scharfsinnig dem Bedürfnisse nach Zusammenhang diente. Damit erst hat sie die zähe Dauer gewonnen, die ihr unter den physiologischen Theorien die unbestrittene Alleinherrschaft bis auf die Zeit der Entdeckung des Blutkreislaufs gesichert hat [44].

Seit den Zeiten der Stoiker ist die Vorstellung vom Pneuma als dem Mittelgliede zwischen Leib und Seele dem ganzen späteren Alterthum, und zwar nicht bloss dem heidnischen, geläufig [1]). Von der stoischen Auffassung hat sich nun weiter der Begriff nach der Seite der sogen. rein spiritualistischen Richtung hin entwickelt, und zwar zunächst in der Ausgestaltung, wie sie in der christlichen Theologie nachher zu weitgehender Geltung gelangte. Da bei den Stoikern das Pneuma nicht bloss der Stoff sondern auch der Gott der Welt ist, so werden auf dasselbe jetzt auch solche Gottesvorstellungen übertragen, welche wissenschaftlich erst von Plato begründet waren, indem die frühere Auffassung der Gottheit als des Fatums (εἱμαρμένη) sich zu der einer Vorsehung (πρόνοια) entwickelte [2]). Der Rahmen des alten Hylozoismus, in welchen die Annahme des Pneuma als Weltsubstanz ursprünglich hineingepasst war, wurde in Folge dessen durch die neu entstandenen theologischen wie psychologischen Fragen gesprengt. Man erkennt dies nicht nur aus den angestrengten Bemühungen der Stoiker, ihren Determinismus mit der Freiheit und namentlich mit einer Theodice in Einklang zu setzen, sondern namentlich auch an dem Umstande, dass von Feuer und Wärme im gewöhnlichen Sinne noch das allgemeine Pneuma als die göttliche Darstellung ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit unterschieden wird. Das Merkmal des Materiellen tritt dadurch in diesem Begriffe von selbst mehr in den Schatten. Obwohl man das Pneuma auch hier des Princips wegen aus-

---

1) Belege s. Zeitschr. f. V.-Ps. a. a. O. S. 386, 2. Anm.

2) Zeller IIIa[2]. S. 145.

drücklich noch als Körper postulirt, leistet es in dieser Auffassung doch schon mehr als die Materie leisten kann, denn es wirkt als Vernunft und ist in der That schon mehr Logos als Körper. Von hier aus ist denn auch die althylozoistische Auffassung in der Stoa mehr und mehr dem Einflusse des Platonismus unterlegen, mit welchem, wie wir früher gesehen haben (I, 1. S. 251) der Begriff des immateriellen (geistigen) Organs in seinem Gegensatze zum Natürlichen zuerst mit dauerndem Erfolge zur deutlichen Ausbildung gekommen ist, und zwar dort zunächst ohne in unmittelbare Beziehung zur Pneumalehre zu treten [1]).

Vollständig von der Anschauung nach Analogie des Materiellen ist indess der Begriff des Geistes innerhalb der Stoa und überhaupt auf rein griechischem Boden nicht losgekommen [2]). Die Fortbildung dieses Begriffes zu einer Auffassung im Sinne der christlichen oder überhaupt der modernen Anschauung tritt thatsächlich erst ein in Folge der Berührung des griechischen Gedankenfortschritts mit der hebräischen Vorstellung vom Geiste.

Der hebräische (alttestamentliche) Ausdruck (Ruach, רוּחַ) für das was im Griechischen im Allgemeinen Pneuma heisst, hat ursprünglich auch die unmittelbare Beziehung zur äusseren Luft; es bezeichnet den Wind und im belebten Wesen den Athem [3]). Von hier aus hat diese Anschauung auf ähnliche Weise wie im Griechischen eine Verfeinerung in Bezug auf ihren Inhalt erfahren. Die Beseelung des Menschen wird vorgestellt als die Einhauchung des Pneuma in den Staub, der dadurch erst Fleisch, d. h. zum Organismus wird und den Hauch nunmehr

---

1) In derselben Richtung lag die Lehre des Aristoteles vom *νοῦς*, nur dass hier die Beschränkung des „Geistigen" auf die erkennende Thätigkeit stärker hervortritt.

2) Auch das pythagoreische Pneuma, welches u. a. auf Grabinschriften als dasjenige erscheint, was nach dem Tode wieder zum Aether, von dem es gekommen, zurückkehrt, zeigt gerade durch diese Beziehung, dass es immer nur als verfeinerter (ätherischer) Stoff angesehen wurde.

3) s. H. Schultz, Alttest. Theol., 2. Aufl., S. 582. Kleinert in dem Jahrb. f. deutsch. Theol. XII, S. 3 f.

als Seele (Nephesch) in sich hält [1]). Dieser seelische Lufthauch wirkt im Innern des Organismus ähnlich wie bei den Griechen das physiologische Pneuma: auf seiner Verdorbenheit beruht die Krankheit (Hiob 17, 1); das Centrum seiner Thätigkeit ist das Herz, seinen Sitz als Lebensprincip hat er im Blute; er bedingt Athmung und Ernährung; seine Vorstellung in concreto ist wie sein Name (Nephesch, d. h. das Hauchende) immer in Anlehnung an die Vorstellung des Windes und Verwandtes [2]).

Das Verhältniss des Pneuma zur Materie wird nun aber bei den Hebräern von vornherein wesentlich anders vorgestellt als bei den Hellenen, und zwar hauptsächlich in Folge des Umstandes, dass die hebräische Vorstellung von Gott und Welt überhaupt von Anfang an nicht wie bei jenen emanatistisch oder überhaupt naturalistisch angelegt ist. Die jüdische Gottesvorstellung ist schon sehr frühzeitig die eines überweltlichen Wesens und einer heilig erhabenen Persönlichkeit. Darum denkt man sich hier auch das Leben der Creatur nicht aus der chaotischen Masse als solcher sich entwickelnd; vielmehr soll es aus Gott unmittelbar zu der von ihm geschaffenen Materie hinzukommen, wie ja auch dem Menschen der Lebensodem durch einen besonderen göttlichen Act eingehaucht wird [3]). Pneuma und Materie stehen demzufolge nicht in dem Verhältnisse mechanischer Wechselwirkung wie bei den Griechen, sondern der Geist ist dem Stoffe gegenüber das dynamisch Herrschende, das der Materie von aussen kommende Kraft- und Lebensprincip, dessen Wirken sich nicht als immanente Function sondern als unwiderstehliches Herankommen (Stossen) bethätigt [4]). Unter der Wirksamkeit dieser Anschauung sowie unter der Mitwirkung

---

1) s. Oehler, Theol. d. A. T., S. 226.

2) Oehler a. a. O., S. 231. Schultz 580 f. Kleinert 7 f. Vgl. Ps. 43, 3. 148, 8.

3) Oehler 179. Sabatier, Mémoire sur la notion hébraique de l'esprit (Par. 1879), S. 13 f.

4) Oehler 215. Die Verschiedenheit des orientalischen Klimas (mit seinem glühenden Wüstenwinde u. a.) von dem hellenischen hat hier wohl auch mit eingewirkt.

bestimmter ethischer Momente [1]) ist es geschehen, dass die hebräische Vorstellung vom Pneuma trotz ihrer ursprünglichen Verwandtschaft mit der griechischen frühzeitig eine Richtung der Entwickelung einschlug, die zu einem dem griechischen Naturalismus entgegengesetzten Inhalte führen musste. Auf diese Weise bildet sie den entscheidenden Uebergang von der griechisch-hylozoistischen Anschauung des Geistigen zu dem reinen Spiritualismus, welchen später das Christenthum ausbildete. Von jener unterscheidet sie sich dadurch, dass das Band zwischen der Naturseite des Pneumabegriffs und der vollständig spiritualistischen Bedeutung bei ihr zu Gunsten der Letzteren deutlicher hervortritt, von der späteren (christlichen) aber dadurch dass der Zusammenhang zwischen beiden hier doch noch nicht vollständig abreisst. Denn in seinem Verhältnisse zu Gott erscheint das hebräische Pneuma immer noch als eine zwischen ihm und der Welt halb physisch vermittelnde Potenz. Zwar der Welt gegenüber ist es übernatürlich, seinen Unterschied von Gott selbst hingegen kann man nur durch Analogien kund geben, die vom Natürlichen selbst hergenommen sind. Gott ist noch nicht eigentlich Geist im A. T., sondern Gott hat Geist und dieser geht nach Art des Hauches von ihm aus [2]). Je stärker nun aber in Gott selbst das Ethische ausschliesslich massgebend gedacht wird, um so mehr tritt der Geist als Mittheilung dieses inneren Wesens selbst auf: er wird zum Ausfluss oder Aushauch der göttlichen Heiligkeit [3]).

In directe Wechselwirkung mit den hellenischen Anschauungen geräth nun diese Strömung in der alexandrinisch-jüdischen Philosophie, besonders bei Philo. In seinen Schriften erscheint die Stufenleiter der Vorstellungsinhalte, welche der Pneumabegriff bei den Griechen durchläuft, wie im verengten Raume zusammengedrängt; an der Spitze aber trägt dieselbe die Synthese der hebräischen Vorstellung vom Geiste

1) s. Schultz 545 f. Sabatier a. a. O., S. 18.

2) Vgl. bes. Ezech. 37. — Oehler 170. Schultz 467.

3) Kleinert 37.

mit der aristotelischen vom *νοῦς*, die sich vollzieht unter der Einwirkung der platonischen Anschauung vom Wesen des Geistigen an dem philonischen Begriffe des Logos. Das Ganze dieser Synthese und ihrer Vorstufen ist freilich nichts weniger als ein widerspruchsloses Gebilde, aber für uns von besonderem Interesse. Denn bei Philo erkennt man deutlich, wie weit der Versuch, die Pneumalehre durch die Annahme des unkörperlichen Geistes gleichsam zu krönen und diesen dann doch als im Wesenszusammenhange mit dem somatisch gedachten Pneuma der Früheren stehend erscheinen zu lassen, eigentlich reichte.

Schon in dem Buche der Weisheit Salomonis, das etwas vor Philo ungefähr auf dem gleichen Boden entsprungen ist, erscheint die „Weisheit", d. h. die in die Welt eingehende Kraft Gottes, unter dem Ausdrucke Pneuma, und neben denjenigen ihrer zahlreichen Prädikate, durch welche sie wesentlich nach Seiten des Denkens und des Ethischen hin charakterisirt wird, finden sich auch solche welche sich als Spuren vom Einflusse des stoischen Materialismus darstellen [1]. Bei Philo selbst aber finden sich neben derartigen noch viel frühere Stufen der griechischen Pneumalehre. Wenn wir bei ihm lesen: „Alles zu Lande und zu Wasser lebt von Luft und Pneuma (II, S. 360 Pfeif.); — das vom Sitz der Seele durch die Luftröhre entsandte Pneuma wird im Munde geformt von der Zunge wie von einem Werkmeister" (ebd. 424), — so haben wir da das Pneuma noch als intensiv wirkende äussere Luft, sowie als Vermittelung und Verbindung zwischen Innen- und Aussenwelt. Die Luft überhaupt ist ihm allgemeines Princip der Belebung und Beseelung (II, 358). Philo kennt aber auch das Pneuma als physiologisches Organ der Sinnesempfindung (IV, 304) und definirt mit den Stoikern gelegentlich auch die Eigenschaften (*ἕξεις*) als „ein in sich zurückbiegendes Pneuma" (*πν. ἀντιστρέφον ἐφ᾽ ἑαυτὸ*). Zu

---

1) Sap. Sal. 7, 22: *πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, ὀξύ, διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων.* Vgl. Heinze, Lehre vom Logos, S. 193 f.

den griechischen Anschauungen tritt nun aber bei ihm die hebräische. Sein Gott oder Geist ist nicht das immanent und zugleich materiell gedachte allgegenwärtige Pneuma sondern Jehovah, von dem die „Weisheit“ ausgeht, um seinen Willen wie sein Wesen der Welt zu übermitteln. Dieses zwischen dem begrifflich unerkennbaren Gotte und der Vielheit der Welt vermittelnde Princip nennt Philo (in Anlehnung an die stoische Bezeichnung) den Logos und beschreibt sein Wesen mit theils platonischen theils stoischen Bestimmungen [1]). Als eine besondere Seite seiner Wirksamkeit nun (sofern nämlich der Logos nicht bloss die Urbildlichkeit der Welt in Gott darstellt, sondern wesentlich auch die Einwirkung Gottes auf die Welt) betrachtet er das göttliche Pneuma [2]), welches hier bei ihm durchaus wie das alttestamentliche Ruach auftritt und so namentlich auch seine Psychologie beeinflusst. Der Staub, lehrt Philo, ist beseelt durch Einhauchung des Pneuma und letzteres in Folge dessen die Substanz der Seele. Diese hat (als Lebenskraft) ihren Sitz im Blute, während Denkfähigkeit und Vernunft des Menschen auf dem göttlichen „Geiste“ beruhen. Denn dieser (das Pneuma) wohnt der menschlichen Seele noch inne als besonderes Centrum, als Seele der Seele, und als solches ist er nicht mehr bewegte Luft u. dgl., sondern der Abdruck und das Kennzeichen der göttlichen Macht [3]), das Bild Gottes im Menschen, die Kraft welche der Schöpfer dem Menschen einhauchte, damit er eine Kenntniss von ihm gewinne (II, 200). So nur sei es auch zu erklären, wie die in so engen Raum (des Gehirnes oder Herzens) eingeschlossene menschliche Vernunft in ihrem Erkennen die Grösse des Himmels und der Welt zu umspannen vermöge: sie ist ein Bruchtheil (*ἀπόσπασμα*) der göttlichen Seele, und als solcher zwar untheilbar, aber doch in's Unendliche „dehnbar“. Denn beim

1) s. Zeller IIIb³, 371. Heinze a. a. O. 204 f. u. a.

2) Zeller ebd. 395, 3; Heinze ebd. 241 f.

3) IV. 26. II, 196 f.: *τὸ πνεῦμα οὐκ ἀέρα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.*

Denken dehnt sie sich aus über die Welt ohne abzureissen; ihre Kraft besteht in ihrer Dehnbarkeit (*ὁλκός*; ebd. 202).

Die letzten Sätze zeigen besonders deutlich, welche widersprechenden Elemente in der Synthese der philonischen Pneumalehre sich zu verschmelzen streben: einerseits die rein geistig und ethisch gedachte göttliche Thätigkeit nach Auffassung der Hebräer, andererseits die altgriechische Ansicht von der physiologischen Wirksamkeit der Luft. Das Pneuma bei Philo ist das Erzeugniss einer psychologischen Association aus zwei im Grunde unvereinbaren Vorstellungen, die sich jedoch in dem Anschauungsinhalte der möglichst verfeinert gedachten Luft berühren. Zur Hervorbringung ihrer Synthese wirkt offenbar besonders die Vorstellung des Unsichtbaren und überhaupt desjenigen was sinnlich möglichst wenig zu spüren, dafür aber unendlich (dynamisch) dehnbar ist, — eine Eigenthümlichkeit, die sowohl in der Beschaffenheit der Luft als auch in dem Wesen geistiger Wirksamkeit und Spannkraft mitgedacht wird [1]). Durch dieses begriffliche Band werden nun freilich die beiden Seiten des Pneumabegriffs bei Philo nur sehr äusserlich zusammengehalten; das Entgegengesetzte stellt er gelegentlich sehr unbefangen nebeneinander. „Gottes Geist", sagt er z. B., „heisst in einer Beziehung die von der Erde wehende Luft, das dritte Element, das über dem Wasser dahin fährt, wie geschrieben steht: der Geist Gottes schwebte über den Wassern; in anderer Beziehung ist er das reine (*ἀκήρατος*) Wissen, an dem entsprechendermassen jeder Weise Theil hat.... Man kann das Pneuma und deshalb auch das Wissen übertragen, jedoch nicht als abgeschnittenes Stück, sondern wie eine Flamme. Denn es ist das Weise, Göttliche, Untheilbare, Feine, alles Erfüllende, dessen Mittheilung nur nützen kann, und das hinsichtlich der Einsicht und Weisheit nicht vermindert wird." [2]) Solche und ähnliche Stellen decken uns

1) Vgl. die ähnliche Anschauung eines Geistesverwandten Philo's, Herm. Trism. d. ment. com. 14 (S. 107 Parth.): *ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός.*

2) II, 364 f. 368. Vgl. auch IV, 282: Die Vernunft ist ein warmes und durchfeuertes Pneuma.

die ersten Bemühungen auf, die ein wesentlich hylozoistisch beeinflusstes Denken anstellt, um das Abstracte rein als solches zu erfassen. Im Grunde der Sache misslingt freilich der Versuch, weil der Begriff der Luft, welcher ihm zu Grunde liegt, in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit noch zu sehr durchwirkt. Haben doch auch die Stoiker den abstractesten ihrer Begriffe, den des Logos, durch das Hereinziehen in diese Art des Denkens immer in der Nähe der sinnlich-stofflichen Anschauung zu halten gewusst. Auch Philo nennt ihn gelegentlich gleich dem Pneuma das Schnellbeweglichste, das Warme und das Feurige [1]). Trotz alledem aber ist die Vorstellung vom Pneuma bei Philo von der Anschauung nach Analogie der Materie doch schon weit mehr entfernt als bei den Stoikern. Es bleibt freilich im Dunkeln, (und zwar wahrscheinlich schon für Philo selbst), wie sich die unteren, materiellen Stufen desselben zu der höchsten Art, nämlich zu der nach Analogie der Flamme oder der Wärme sich dehnenden Denkkraft, in Bezug auf Ursprung und Wesensverwandtschaft eigentlich verhalten. Das Pneuma indessen, welches bei Philo die Hauptrolle spielt, ist doch nichts anderes als ein Aushauch göttlichen Wesens, der in Bezug auf seine Substanz immateriell gedacht und nur hinsichtlich seiner Wirkungsweise zum Zwecke der Begreiflichkeit derselben noch in Anlehnung an Sinnliches wie Luft und Wärme gehalten wird.

Das letzte Stadium des begrifflichen Entwicklungsprocesses, um den es sich hier handelt, erblicken wir in derjenigen Auffassung des Pneumabegriffs, welche uns in den Schriften des Neuen Testaments entgegentritt. Hier nämlich ist das Pneuma lediglich noch der geistige Träger rein immaterieller Beschaffenheiten und erscheint als der Grund von Wirkungen, die dem Gebiete des Physischen und Ma-

1) s. Heinze 241 f. Derselbe bemerkt dazu mit Recht, es sei in jenen Ausdrücken nicht bloss ein Vergleich zu sehen, sondern die Qualität des Logos werde angegeben unter dem Einflusse eines durch die stoische Philosophie beeinflussten Denkens.

teriellen nicht nur fern liegen, sondern geradezu den äussersten Gegensatz gegen dessen Erscheinungen ausmachen.

Die Anschauung des A. T. in Bezug auf den Ursprung des Pneuma, sowie auf sein Verhältniss zu Leib und Seele ist hier wie bei Philo von vornherein massgebend [1]). Der Zusammenhang mit den griechischen Anschauungen dagegen ist verblasst bis auf wenige Spuren und Anklänge wie etwa die Vorstellung von der Ausgiessung des heiligen Geistes in der Apostelgeschichte. Am erkennbarsten ist er noch in dem der alexandrinischen Bildung noch näherstehenden Johannesevangelium mit seinen Analogien von göttlichem Geist und bewegter Luft oder Hauch [2]). In anderen Schriften ist es der Gegensatz des Geistes zu dem „Fleische", in welchem der frühere des Pneuma zu den festen Bestandtheilen des Organismus nachzuklingen scheint, so jedoch, dass im N. T. eben beide Glieder des Gegensatzes in das Ethische gewandelt sind. Aehnliches gilt von den Stellen, in denen die Gemeinde als der Leib Christi erscheint, der von seinem Geiste durchdrungen ist [3]), oder wo die Wirksamkeit des ethisch gefassten Pneuma in's „Herz" verlegt wird [4]). Die griechische Unterscheidung von Leib, Pneuma und Seele ferner findet sich im N. T. durchgehends, jedoch in der Weise, dass das Pneuma nunmehr entsprechend seiner vertieften Bedeutung im Sinne des hebräischen Ruach die oberste Stelle einnimmt (1 Thess. 5, 23) [5]). Jedoch sind diese und andere [6]) Spuren des früheren

---

1) s. B. Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. des N. T., 2. Aufl., S. 88.

2) Das Pneuma kommt vom Himmel herab wie eine Taube (Ev. Joh. 1, 32. 33); es wird verglichen mit dem Winde, der da weht, wo er will (ebd. 3, 8; vgl. 5, 6); den Geist theilt Jesus seinen Jüngern mit durch Anhauchen (20, 22).

3) Eph. 4, 4. 1 Cor. 12, 12 f.

4) Röm. 5, 5. Eph. 3, 17.

5) Was auf griechischer Seite seine Analogie in der Stellung haben dürfte, welche bei Aristoteles dem *νοῦς* im Verhältnisse zu Leib und Seele zukommt.

6) z. B. wenn die Empfängniss (Christi) auf das *πνεῦμα ἅγιον* zurückgeführt wird. Matth. 1, 20. Luc. 1, 35.

Zusammenhanges ohne principielle Bedeutung, denn man hat hier schon längst kein eigentlich theoretisches Interesse mehr daran, auf die Verwandtschaft des Pneuma mit der Luft Gewicht zu legen. Ist doch seine bedeutungsvolle Eigenthümlichkeit, die geistige Energie und Wirksamkeit auf Grund seines übernatürlichen Wesens, eben mehr hebräischen als hellenischen Ursprungs. Auf Grund dieses Supranaturalismus ist das neutestamentliche Pneuma lediglich ein ethisches und hinsichtlich seiner substantiellen Beschaffenheit ein mystisches Princip geworden, dessen charakteristische Wirkungen ist Zungenreden und Weissagungen zu Tage treten [45].

Abgesehen von jenen unwillkürlichen Reminiscenzen ist das Pneuma im N. T. durchgängig das immaterielle geistige Princip, welches in erster Linie die Erkenntniss bedingt; so im Evangelium des Johannes und bei Lucas [1]). Die letzte Bearbeitung des Begriffes in dieser Richtung findet sich bei dem Apostel Paulus. Bei ihm ist das Pneuma der Hauptträger des religiösen Lebens sowohl hinsichtlich der Erkenntniss als auch der Gemüthsbeschaffenheit, und steht als solcher zwischen Gott und dem Menschen als die wirkende und schöpferische Kraft. Diese Mittelstellung kann man als den letzten dünnen Faden betrachten, durch welchen die paulinische Auffassung noch mit der älteren zusammenhängt. Im Uebrigen aber treten bei Paulus sowohl der Begriff der Seele wie auch der der Vernunft vor der Wirksamkeit des „Geistes" zurück, und zwar so entschieden, wie dies auch bei keinem der anderen neutestamentlichen Schriftsteller der Fall ist. Ethische Verhältnisse, welche bei letzteren noch der Seele (*ψυχή*) zugeschrieben werden, erscheinen bei ihm als Wirkungen des Pneuma [2]). Das Geistige (Pneumatische) steht hier als das Höhere über dem Seelischen (Psychischen) (1 Cor. 15, 35 f.). Denn auch diejenigen seelischen Kräfte, deren Wirksamkeit man bis dahin als das Geistigste im Menschen betrachtet hatte,

---

1) Weiss a. a. O. S. 593. 647.

2) Vgl. Matth. 10, 28 m. 1 Cor. 5, 5; 1 Petr. 2, 11 m. Gal. 5, 17; Hebr. 10, 39 m. Eph. 4, 23 (Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis, Giessen 1858, S. 6 f.).

treten vor seiner Kraft in den Schatten. Letzteres gilt namentlich von dem Erkenntnisorgan des „natürlichen“ Menschen, dem νοῦς, sofern diesem die Fähigkeit der Gemeinschaft mit Gott zum Zwecke der mystischen Lebenserneuerung abgeht, und er selbst erst unter der Wirksamkeit des Pneuma zu einem seiner dienenden Organe wird [1]. Die Erkenntnissweise des Pneuma ist im Gegensatze zu der der Vernunft nicht mehr die begrifflich discursive sondern die mystische Intuition, die im Stande ist, alles zu durchdringen, auch die Tiefen der Gottheit (1 Cor. 2, 10). Seine Wirkungen in dem Menschen sind dem entsprechend nicht mehr wie früher organisch-physiologische, wie Gesundheit und Krankheit, sondern geistig-ethische: die Tugenden der Liebe und Sanftmuth, die Gefühle des Friedens und der Freude, Freiheit u. a. [2]. Auch seine Erkenntnissthätigkeit hat wesentlich einen ethischen Zweck, nämlich die Heiligung. Seine Wirkungen auf das Leibliche, wo deren überhaupt noch erwähnt werden, sind in Folge dessen jetzt gerade das Gegentheil von demjenigen geworden, was in dieser Beziehung vordem das griechische Pneuma zu leisten hatte. Das Pneuma als „Geist“ hat bei Paulus nicht mehr den Leib zu bilden, sondern hilft „des Fleisches Geschäfte tödten“ (Röm. 8, 13); es ist nicht mehr der Vermittler von Bewegungsimpulsen, sondern verhindert, „die Lüste des Fleisches zu vollbringen“, wie es denn überhaupt den Geist „gelüstet wider das Fleisch“ (Gal. 5, 16. 17). Dem allem entsprechend vollzieht sich denn auch die Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Geiste nicht mehr durch physische oder dem Physischen analog gedachte Zusammenhänge, sondern auf dem Wege des Glaubens, den zu ersetzen kein materielles Medium wie Luft u. dgl. mehr im Stande ist.

Die Entwickelung des Pneumabegriffes, wie wir sie im vorstehenden Kapitel haben verfolgen können, hat nicht nur für die Geschichte der Psychologie sondern auch für die der

1) Weiss 246. 341. Krumm 21 f. 17 f.

2) Röm. 14, 17. 15, 30. 1 Cor. 4, 21 u. a.

Philosophie (wie nicht minder der Theologie) überhaupt eine weitgehende Bedeutung. Denn ihr Resultat ist nichts geringeres als die Ausbildung des Begriffes „Geist“ zu derjenigen Vervollkommnung seines Inhaltes, kraft deren er später als das tiefste und zugleich höchste Problem der neueren Philosophie geworden ist [1]). Auf diesen Umstand wird, soweit er speciell für die fernere Ausbildung der Psychologie von Wichtigkeit ist, in dem späteren Zusammenhange unserer Darstellungen an den bezüglichen Orten zurückzukommen sein. An der gegenwärtigen Stelle derselben ist nur noch erforderlich, darauf hinzuweisen, wie die verschiedenen Phasen in dieser Entwickelung nicht bloss successiv eine die andere abgelöst haben, sondern je nach der Beschaffenheit der gegebenen Probleme noch lange Zeit nebeneinander hergegangen sind. Der physikalische Begriff des Pneuma, den man Jahrhunderte lang festgehalten hatte, bleibt, auch nachdem die abstracte Inhaltsbestimmung desselben herausgebildet war, neben der letzteren doch noch als besondere Vorstellung bestehen, denn für jede der beiden Auffassungen gab es noch wissenschaftliche Fragen, zu deren Beantwortung man ihrer nicht entbehren konnte. Dass man das Wesen des Pneumatischen mehr und mehr in seiner abstracten Bedeutung erfassen lernte, hat nicht gehindert, dass die psychophysische Forschung sich noch lange der alten physiologischen Auffassung des Pneuma als des Mittelgliedes zwischen Leib und Seele bediente [2]). Die concret-medicinische und die abstract-spiritualistische Bedeutung des Wortes *πνεῦμα* sowie des entsprechenden lateinischen spiritus werden noch bis über das Mittelalter hinaus beide als Ausdrücke für thatsächliche Wahrheiten betrachtet [3]). Daher kam es denn auch.

1) s. Zeitschr. f. V.-Ps. a. a. O. S. 400. 402 f.

2) An das Pneuma als dieses Mittelglied glauben z. B. auch die sonst rein spiritualistisch philosophirenden Neuplatoniker mit der ganzen Reihe ihrer Vorläufer. s. Herm. Trism. Clav. 17 (S. 28 Parth.). Simpl. Epict. S. 265. Ders. ad Arist. d. an. (ed. Hayd.), S. 167, 14 u. 5. Philopon. d. an. III. fol. S^2 b ob.; vgl. Zeller III b[3], 231, Anm. 1. W. Volkmann, Lehrb. d. Psychol. I[2], S. 88.

3) Hinsichtlich der ersteren s. Zeitschr. f. V.-Ps. a. a. O. S. 385 u. den Nachtrag zu S. 402. Volkmann a. a. O.

dass man auch noch oft genug den Inhalt der einen Anschauung durch den der anderen zu ergänzen unternahm. Die Philosophie und Psychologie der Patristik und Scholastik namentlich bieten mannigfache Beispiele solcher Synthesen [46], unter denen hier nur die Vorstellungen von dem „pneumatischen Leibe“ erwähnt seien, der im Unterschiede von dem materiellen, und doch eigentlich als ein Analogon desselben, der Seele als verfeinertes und unverlierbares somatisches Eigenthum anhaften und demgemäss auch nach dem Tode verbleiben soll [1].

Zweites Kapitel.

Die Ansichten über das Wesen der Seele.

Die Zweiseitigkeit des aristotelischen Standpunktes, die namentlich in der Lehre vom reinen Denken hervortritt, brachte sich im Verlaufe der Entwickelung in der peripatetischen Schule bei den weniger speculativen Geistern dadurch zur Wirkung, dass man mehr und mehr von der ursprünglichen Lehre des Meisters, wonach die Seele die Lebenskraft im Organismus ist, zu der rein naturalistischen hinüberglitt, wonach sie erst aus dem Zusammenwirken der Theile des Organismus hervorgeht. Man liess sonach unter Festhaltung des Empirismus den Platonismus des aristotelischen Systems allmälig fallen [2]. Gegenüber diesem Rückgang auf überwundene Anschauungen erscheint das System der Stoa als ein neuer und selbständiger Versuch, den Hylozoismus der Alten mit der

1) Vgl. u. a. Hieracl. Comment. zu d. *χρυσᾶ ἔπη* ed. Mullach S. 169 f.

2) Den Uebergang selbst kann man im engeren Rahmen anschaulich an der Schrift von den Problemen beobachten. S. Prantl, Münch. Sitz.-Ber., Phil.-hist. Kl. VI, 357 f. Ueber ihre Entstehungszeit und ihr Verhältniss zu Aristoteles selbst ebd. S. 348 f.

peripatetischen Philosophie zu verschmelzen. Es negirt den ungelösten Gegensatz von Geist und organisirtem Stoff, indem es zu der Anschauung zurückkehrt, dass alles Körper sei; aber es sucht jetzt mit Bewusstsein, (wenn auch ohne Erfolg), den Begriff des Körpers so zu fassen, dass in ihm das Geistige ursprünglich mit enthalten ist. Die Formel für die ursprüngliche Einheit des Geistigen und Körperlichen finden die Stoiker in dem Begriffe des Pneuma. Warum gerade dieser dazu so geeignet erschien, ist im Vorigen (S. 141) gesagt worden. Im Grunde versuchen sie ihre Aufgabe dadurch zu lösen, dass sie gleichsam in einem Athem ihren Satz: „alles ist Körper" durch den anderen corrigiren, „alles sei Pneuma", wozu, wie oben gezeigt wurde, die Dehnbarkeit dieses Begriffes nach der Seite des Geistigen wie des Körperlichen hin Veranlassung bot [1]).

Von der aristotelischen unterscheidet sich nun aber diese Denkrichtung noch dadurch dass ihr nicht das theoretische Denken und Leben sondern das praktische Handeln und Befinden das Höchste ist. In dieser Beziehung sind auch die Epikureer mit den Stoikern einstimmig, nur dass diese Neu-Hedoniker die Speculation ganz und gar zu einem bequemen und leicht verständlichen Naturalismus herabsetzen, um zur Beruhigung des Gemüthes sich von den theoretischen Problemen möglichst wohlfeil loszukaufen. Ein ähnliches Verhalten besteht der Psychologie gegenüber bei den Medicinern, hier allerdings zu Gunsten der fachwissenschaftlichen Untersuchungen. Eine Reaction gegen diese Tendenz erscheint erst mit dem Neuplatonismus, der die Ruhe der Seele, die ihm gleichfalls als Ziel der Philosophie gilt, durch vertiefte Speculation in der Anschauung Gottes zu gewinnen

1) Im Lichte dieser Einsicht erscheint das stoische Pneuma als eine monistische Vorausnahme des Versuches, den später auf pluralistischer Grundlage Leibniz und Herbart mit ihren Monaden machen: ein Princip zu setzen, dessen Wirkungsweise zwar ursprünglich nach Analogie der körperlichen Erscheinungswelt bestimmt worden ist, seiner inneren Beschaffenheit nach aber die charakteristische Eigenthümlichkeit des Geistigen an sich trägt.

trachtet, worüber bei ihm die empirisch-psychologischen Untersuchungen hinter die Metaphysik und Mystik des Geistes zurücktreten, nicht jedoch ohne in der nun deutlich herausgearbeiteten Theorie des Bewusstseins und Selbstbewusstseins noch einen werthvollen Beitrag zu den früheren Resultaten hinzuzufügen.

Unter den älteren Peripatetikern erhält sich die Lehre des Meisters am reinsten bei Eudemus, unter den späteren Commentatoren bei Themistius (c. 350 n. Chr.). Die Tendenz des Ersteren, die aristotelischen Lehren weniger zu modificiren als zu verdeutlichen, erkennt man z. B. daran dass er die Seele definirt als das was das Leben bewirkt [1]. Theophrast, auch wissenschaftlich der Bedeutendere, ist selbständiger, aber wenigstens in speculativen Fragen fast ausschliesslich Kritiker des Vorliegenden; er weiss ungelöste Probleme aufzuzeigen, ohne sie jedoch durch neue Versuche, die vielleicht den Rahmen des Systems gesprengt hätten, zu ersetzen [2]. Das allerdings sieht man, dass schon er die entschiedene Neigung hat, das Geistige im Menschen dem Physischen näher zu rücken. In diesem Sinne weist er hin auf die Gleichartigkeit zwischen der menschlichen und thierischen Seele, auf die Gemeinsamkeit ihrer Lebensthätigkeit, auf den nur graduellen Unterschied zwischen beiden in Rücksicht der Vollkommenheit [3], ein Bemühen dem übrigens schon von Aristoteles durch seine Lehre, dass die Thiere zwar nicht Geist und Verstand, wohl aber ein Analogon von beiden hätten, vorgearbeitet war. In seinen Bedenken zu der Lehre vom *νοῦς* trifft Theophrast den schwachen Punkt der aristotelischen Lehre mit sicherer Hand. Man sieht deutlich, dass ihm dieselbe für die Fragestellung, wie er sie von seiner naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise her gewohnt war, in den Hauptsachen die Antwort schuldig blieb, und dass darin der Grund lag, warum man später innerhalb der Schule selbst im fach-

---

1) *ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν* Eth. Eud. 1219 a 28.

2) Vgl. Diels, Doxographi Gr., S. 164.

3) s. Zeller IIb[3], 850 f.

wissenschaftlichen Interesse sich von ihr abkehrte [1]). Er besteht darauf, auch den *νοῦς* als ein organisches Entwicklungsproduct zu fassen; höchstens will er das „Dazutreten" als sein Dasein gleich bei der Entstehung gelten lassen. Er vermisst aber weiter die Auskunft, auf Grund welcher Factoren sich seine Entwickelung und namentlich der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit vollziehe; er sieht auch, dass der Begriff der Möglichkeit, auf den *νοῦς* angewendet, seine ursprüngliche Bedeutung von den Naturvorgängen her, und damit seinen rechten Sinn überhaupt verliert. Kurz, Theophrast macht anschaulich, dass die von dem Erfahrungsgebiet hergenommenen Begriffe, mit denen die aristotelische Psychologie von Anfang an arbeitet, in ihr nur soweit zulänglich sind, als sie selbst das Leben unter dem Gesichtspunkte natürlich-organischer Entwickelung betrachtet, dass sie aber darüber hinaus den Dienst versagen. Von dem Wesen der Seele will er den Begriff der Bewegung nicht ausschliessen: möchten auch die Affecte rein körperlich sein, so seien doch die im Denken und Urtheilen sich vollziehenden Uebergänge von der Möglichkeit geistiger Bethätigung zur Wirklichkeit unter den Begriff geistiger Bewegung zu stellen [2]). Letzteres war vielleicht das Einschneidendste seiner Bedenken. Denn wenn die Seele nicht mehr lediglich als immaterieller Grund der Lebensbewegung, vielmehr als selbst der Bewegung unterworfen angesehen wurde, so trat sie aus ihrem Gegensatze zu dem Materiellen wieder in eine Gleichartigkeit mit demselben, die wieder den Versuch nahe legte, sie selbst schliesslich als ein Resultat materieller Lebensvorgänge zu begreifen.

Eine Wirkung davon sehen wir schon bei dem Musiker und Philosophen Aristoxenus, der die Lebenskraft des Organismus sich in die pythagoreische Ansicht von der Seele als Harmonie des Leibes zurückübersetzte, indem er die Seele definirte als eine aus der Bewegung verschiedener körperlicher Organe hervorgehende Spannung, analog der aus einer Mehrheit

---

1) Ebd. 848 f. Brandis, Handbuch etc. III, 1, 288 f.

2) Simplic. Phys. fol. 225 a unt.; vgl. Zeller 846 f.

von Tönen entspringenden Harmonie, sodass der Tod im Wesentlichen bestehe in der Aufhebung des Einklanges dieser Bewegungen auf Grund einer Störung in einem der Theile [1]). Was nun von Aristoxenus nach dieser Seite hin mehr gelegentlich als das Wesen der Seele hingestellt wurde, erscheint bei seinem Freunde und Mitschüler Dicäarch in das Licht einer naturalistischen Theorie gesetzt. Diesem nämlich ist die Seele die Harmonie, d. h. die rechte Mischung und Zusammenstimmung der Elemente des Leibes, die harmonische Mischung des Kalten, Warmen, Feuchten und Trocknen [2]). Den Zusammenhang mit der aristotelischen Definition erkennt man allerdings noch in der Bestimmung (Cic. Tusc. I, 10), es gebe eine Kraft, vermöge deren wir handeln und empfinden, und diese sei in allen lebenden Körpern gleichmässig vorhanden und nicht vom Körper trennbar, da sie an und für sich nichts sei (quippe quae nulla sit). Dagegen biegt Dicäarch von hier aus direct nach dem Gegensatze des Aristotelismus ab, indem er besonders hervorhebt, eine Seele in oder neben dem Leibe gebe es demnach nicht, und was man so nenne, sei nur die Einheitlichkeit des Organismus als solchen [3]), das bestimmte Verhalten desselben, wie er als lebender eben ist [4]). Dem entsprechend wird nicht nur die Unsterblichkeit geleugnet sondern auch der Gegensatz eines leitenden Seelentheils (der Vernunft) gegenüber den Wahrnehmungen [5]). Daneben konnte Dicäarch gleichwohl dem Menschen das Hellsehen im Traume und der Verzückung als die einzig möglichen Arten der Weissagung beilegen [6]), da mit der Aufhebung der Substanzialität der Seele doch nicht die sonst ihr zugeschriebenen Leistungen

1) Cic. Tusc. I, 10. Lactant. inst. VII, 13.

2) *ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀντὶ τοῦ κρᾶσιν καὶ συμφωνίαν τῶν στοιχείων* Nemes. nat. hom. S. 68 Math.

3) Nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Cic. a. a. O.

4) *μηδὲν παρὰ τό πως ἔχον σῶμα* Sext. math. VII, 349, vgl. Jambl. b. Stob. Ecl. 870: die Seele ist *ὥσπερ τὸ ἐμψυχῶσθαι*.

5) Cic. Tusc. I, 31. Lactant. inst. VII, 7, 13. Plac. phil. V, 1, 4. Tertull. d. 15 an..

6) Plac. phil. ebd. Cic. d. div. I, 3, 5. 50, 113.

in Zweifel gezogen sondern nur auf die Einheitlichkeit des Organismus übertragen werden.

Strato, der berühmte „Physiker" und Schüler des Theophrast, bildet diese Anschauung consequent im Einzelnen durch [1]). An seinen Ansichten erkennt man, wie etwa die aristotelische Psychologie sich gestaltet haben würde, wenn in ihr der Begriff des Lebensprincips ohne Rücksicht auf das Dasein des immateriellen denkenden Geistes durchgeführt worden wäre. Wie er mit Beiseitelassung alles Transcendenten an die Stelle der Gottheit die ohne Bewusstsein und Ueberlegung wirkende Naturkraft setzt [2]) und in der Wärme den Grund des Lebens findet, so ist auch die Seele für ihn zwar eine einheitliche vom Leibe unterschiedene Kraft, jedoch ohne dass in ihr ein Unterschied des Höheren vom Niederen, des Immateriellen von dem an die Materie Gebundenen stattfände. Besonders sucht Strato, (worauf schon Theophrast hingedeutet hatte), das Wesen der Seele dem der übrigen Natur dadurch gleichartig zu machen, dass sie wie jene wesentlich als bewegt gefasst wird. Alle seelischen Thätigkeiten seien Bewegungen, denn alle seien Uebergänge aus dem latenten in den wirksamen Zustand der Lebenskraft [3]), und zwar Denken nicht minder wie Sehen u. dgl. Die Einheitlichkeit innerhalb der Seele sucht er auch vermittelst einer Analyse des Verhältnisses von Denken und Wahrnehmung zu erhärten: wir vermögen einerseits nichts zu denken, wozu uns die Anschauung fehlt, und andrerseits ohne Denken nicht zu empfinden; denn wir müssen an die Empfindung, wenn wir sie haben, doch immer zugleich denken, um sie wirklich (als bewussten Inhalt) zu besitzen [4]). Strato machte daher auch keinen Unterschied mehr zwischen solchen lebenden Wesen, welche nur die sinnlich wahrnehmende, und solchen die ausserdem noch die vernünftige Seele haben, d. h., wie er dies in seiner Sprache aus-

1) Zeller II b³, 901 f.

2) Die übrigens innerhalb des Erfahrungsgebietes schon bei Aristoteles deren Stelle vertrat; s. Unters. z. Phil. d. Gr. 244 f.

3) Zeller a. a. O. S. 916.

4) Plut. sollert. an. 3, 6.

drückte: Alle Lebewesen haben Vernunft (νοῦς)[1]. Gegen die platonische Ansicht, die Seele könne nicht sterben, weil sie das specifisch Lebende sei, richtet er von hier aus die treffende Bemerkung, dass sie zu viel beweise, sofern danach überall wo Lebenskraft sich finde (z. B. in den Pflanzen), auch Unsterblichkeit sein müsse[2]. Zur naturalistischen Veranschaulichung dieser Ansichten benutzte nun Strato allem Anscheine nach die Lehre vom Pneuma: als solches habe die Seele ihren Sitz in der Gegend zwischen den Augenbrauen, von wo das Pneuma in der Empfindung sich zu dem von aussen afficirten Körpertheile hin erstrecke und dadurch das Bewusstsein der Affection gewinne, während bei künstlicher Unterbrechung seiner Continuität (etwa durch Unterbindung), die Affection nicht zur Perception gelange[3].

Den Einfluss der hier gezeichneten Richtung merkt man in der peripatetischen Schule übrigens auch bei denjenigen Mitgliedern, die im Wesentlichen auf dem alt-aristotelischen Standpunkte verharrten. So bei Critolaus (150 v. Chr.) und seinem Schüler Diodor von Tyrus, wenn sie der Seele die „fünfte Substanz", den Aether als Substrat geben[4]; vielleicht auch bei Andronicus von Rhodus, den zwar Galen wohl missversteht, wenn er ihm die Ansicht zuschreibt, die Seele sei eine aus der Mischung der körperlichen Stoffe entspringende Kraft[5], der aber doch nach dem was wir bei Themistius[6] lesen, die aristotelische Definition der Seele sich im Sinne der Bedeutung von Lebenskraft als Ursache des körperlichen Temperaments und der darinliegenden Verhältnisse zurecht gemacht hatte. Ferner bei dessen Schüler Boëthus, dem mit der Auflösung des Organismus auch die Seele nothwendig vergänglich erschien[7]. Ganz allgemein tritt

1) Epiphan. expos. fid. 1090 A.
2) Zeller a. a. O. S. 920, Anm. 3.
3) Belege ebd. 917, Anm. 2; 919, Anm. 3.
4) Ebd. 929. 933.
5) *δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει* Galen. IV. 782 f.
6) d. an. II. 56. 11: 59. 6 f. Sp.
7) s. Zeller IIIa[3], 625.

wenigstens innerhalb der Schule selbst die Thatsache hervor, dass man den alten Begriff der Seele als der den Organismus bedingenden Energie und Entelechie immer weniger streng festzuhalten wusste, und dafür mehr zu dem Begriffe der durch die Einzelfunctionen bedingten Vollkommenheit (τελειότης) des körperlichen Organismus hinüberglitt [47].

Strato's Ansichten standen schon unter dem Einflusse der unterdess zur Geltung gekommenen stoischen Lehre, die den aristotelischen Dualismus in die einheitliche Anschauung des heraklitischen Hylozoismus zurückzubilden sucht. Die Gleichartigkeit aller seelischen Theile behauptet sie auf Grund des Nachweises, dass die Seele mit dem Leibe einer Gattung, mithin körperlich sei [1]). Auf die Gleichartigkeit schloss Cleanthes aus den bekannten Thatsachen der Wechselwirkung von Leib und Seele (bei Wunden, Gefühlen u. dgl.); weniger glücklich Chrysippus aus dem Umstande, dass die Seele im Tode den Leib verlasse, sonach mit ihm in Beziehung stehe (Tert. d. an. 5). Unkörperlich im eigentlichen Sinne seien nur die Beziehungen zwischen Leib und Seele selbst, wie ja jeder Körper in seiner Wechselwirkung mit dem anderen unkörperliche Beziehungen und Resultate hervorrufe (z. B. Feuer mit dem Holze den Act des Brennens [2]). Auch darauf wird hingewiesen, dass die Seele in dem Vorgange der Zeugung sich und ihre Eigenschaften auf die anderen Organismen übertrage; ferner darauf dass sie in und mit dem Leibe räumlich ausgedehnt sei [3]). Als Körper aber ist die Seele nach den Stoikern Pneuma, denn mit dessen Entweichung tritt der Tod ein [4]). Als feuriger Hauch, der aus dem Blute aufdampft, belebt sie die an sich träge Materie und giebt ihr bestimmte Eigenschaften auf Grund ihrer ursprünglichen Selbstbewegung [48]. Wie im Grunde für die Stoiker alle Dinge sich nur dadurch von einander unterscheiden, dass das Pneuma in

---

1) ὅτι κατηγορεῖται τὸ ὅμοιον αὐτῆς, s. Alex. Aphrod. d. an. (ed. Ald.) fol. 146 a oben.

2) Sext. math. IX, 211: vgl. VII, 38.

3) Zeller III a [3], 194.

4) Chalcid. in Tim. Plat. fol. 48 b.

ihnen verschiedene Grade der Spannung (τόνος) hat, so hat auch die Seele ihr Wesen, d. h. ihre Kraft in dem bestimmten Tonus, durch den sich jede von der anderen und zugleich von ihrem Leibe unterscheidet [1]). Da ihnen auch der Weltgrund Feuerhauch ist, so bestimmt sich hier das Verhältniss der Einzelseele zur Weltseele ähnlich wie bei Heraklit: aus dem Urfeuer scheidet sich (nach Chrysipp) die Zweiheit von Leib und Seele aus als der Gegensatz des feuchten zu dem trocken bleibenden Pneuma (Plut. Sto. rep. 41). Die Welt als Ganzes bleibt dabei immer selbst ein beseeltes Wesen, da das Pneuma den Stoff durchgeistigt, wie den Leib die Seele, nur in verschiedenen Abstufungen. In der Sonne ist das herrschende seelische Princip der Welt nach Cleanthes (Stob. ecl. phys. I, 452); andere wie Chrysippus, Posidonius, Antipater von Tyrus sehen dasselbe im gesammten Himmel oder im Aether. Der alte Hylozoismus zeigt sich dabei natürlich mit genaueren Unterscheidungen durchsetzt in Folge der Berücksichtigung welche die unterdess aufgetretenen specielleren Probleme nöthig machten. Der „Geist" der Welt ist in manchen Dingen (wie den Knochen und Sehnen) nur als „Beschaffenheit" (ἕξις), und nur in der Denkseele als Vernunft. Feuer und Luft sind überall das Herrschende; Wasser und Erde das materielle Princip ausserhalb des Urfeuers; die Einzelseele ist ein Absenker (ἀπόσπασμα) von der Weltseele [2]), daher der Entstehung nach secundär (μεταγενεστέρα), wofür sich Chrysipp auf die Thatsache berief, dass Gemüthseigenschaften der Eltern sich auf die Kinder vererben (Plut. a. a. O.). Offenbar im Gegensatze zu Aristoteles wird auf ihre Entstehung auf Grund des physikalischen Processes besonderes Gewicht gelegt. Das Pneuma, welches im Embryo wie in der Pflanze noch blosse „Physis" ist, wird mit dem Acte der Geburt zur Seele, denn dabei wird es von der Luft abgekühlt und zugleich „gehärtet" bzw. geschärft (στομώσει ebd.) d. h. verfeinert (λεπτομερέστερον), weil es im Vergleiche mit der Feuchtigkeit

---

1) s. Zeller III a^3. 119, 2.

2) Diog. L. VII, 138 f. 143; weiteres bei Zeller a. a. O. 200, 2.

des Körpers trockener wird [1]). Das feinste seelische Pneuma befindet sich nach Chrysipp in der linken Herzkammer [2]). Nach dem Tode beharren die Seelen als Theile der Weltseele, jedoch in individueller Existenz und als in's Kleinere reducirte Substanzen bis zur Wiederauflösung des Alls in das Urpneuma. Nach Ansicht Einiger, z. B. Chrysipp's, dauern jedoch nur die der Weisen so lange aus [49].

Auch den Thieren schrieb man eine Seele zu, und zwar im eigentlichen Sinne, d. h. mit dem Besitze eines besonderen herrschenden Theiles (ἡγεμονικόν) als Analogon der menschlichen Denkseele [3]); dass man die Thierseele indess nicht wesentlich anders betrachtete als die „Natur" der Pflanze (s. o.), ergiebt sich aus der Meldung Plutarch's: Einige Stoiker sagen, das Schwein sei weiter nichts als todtes Fleisch, worin die Seele nur wie das Salz der Conservirung wegen gestreut sei (Plat. Symp. V, 10, 3).

Eine Opposition gegen den strengeren psychologischen Naturalismus der älteren Stoa trat später innerhalb der Schule selbst bei demjenigen ihrer Mitglieder hervor, welches dem Einflusse des vordringenden Eklekticismus am meisten Raum gab, bei dem Rhodier Posidonius (c. 70 v. Chr.). Schon dessen Lehrer, der berühmte stoische Ethiker Panätius, brachte in die einheitliche psychologische Auffassung wieder den Dualismus hinein, indem er den Gegensatz von Psyche und Physis, der früher nur den der menschlichen zur pflanzlichen, bzw. zur embryonalen Seele bezeichnete, innerhalb der ersteren selbst annahm [4]), um dadurch eine anthropologische Begründung des ethischen Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit zu gewinnen. Posidonius selbst, für den dasselbe Motiv bestand, glaubte jedenfalls auf Plato zurückzugreifen, wenn er die Seele nicht als Stoff oder Pneuma sondern als eine

1) Plut. prim. frig. 2. Sto. rep. 41. Hippol. philos. 21, 3. Gal. IV, 783. Von der Abkühlung (ψῦχος) leitet Chrysipp den Namen der Seele (ψυχή) her. Plut. ebd.

2) Gal. frgm. de plac. Hippocr. etc. J. Müller's Ausg. S. 136, 17.

3) Chalcid. in Tim. Kap. 217 Mull.

4) Zeller 564.

Idee definirte, an welcher die in Zahlverhältnissen sich darstellende Harmonie des Leibes als des räumlich Ausgedehnten ihren metaphysischen Grund besässe [1]). Im Gegensatze zu der stoischen Ansicht von ihrer physikalischen Entstehung behauptete er auch mit Plato eine Präexistenz der Seele [2]).

Den Kampf gegen den Materialismus der Stoa scheinen in späterer Zeit mit besonderer Lebhaftigkeit die Peripatetiker geführt zu haben, soweit sie auf dem ursprünglichen Schulstandpunkte geblieben waren. Man ersieht das namentlich aus der Mühe, welche sich Alexander von Aphrodisias, der berühmte Commentator (am Anfange des 3. Jahrh. n. Chr.) mit der Widerlegung gerade der stoischen Lehrsätze giebt. Hinsichtlich des Princips rückt er ihnen die falsche Disjunction vor, wonach sie die Körper eintheilen in solche welche zugleich Seelen, und in solche welche das Gegentheil davon sind; für die ersteren frage es sich doch weiter, was denn das sei, wodurch sie zu beseelten (bzw. seelenhaften) würden; dies aber führe auf diesem Standpunkte zu der sonderbaren Frage nach einer Seele der Seele, und diese letztere könne, wenn die Fragestellung nicht in's Unbestimmte sich wiederholen solle, denn doch nicht selbst wieder als Körper gesetzt werden. Ist ferner die Seele nach stoischer Ansicht nicht einfach Pneuma, sondern ein durch die inwohnende Spannung (*τόνος*) bestimmtes Pneuma, so ist doch eben deswegen nicht das Feuer oder Pneuma als solches, sondern die im Stoffe liegende Spannung, d. h. die Form (*εἶδος*) ist die Seele, womit denn eben Aristoteles Recht behält. Ein schon durch eine Form beherrschter Pneumastoff wäre übrigens eben deswegen schon an sich ein Organismus und somit nicht geeignet, seinerseits wieder als Form nun erst in einen Leib versetzt zu werden. Die Seele als Pneuma wäre ferner von Haus aus materiell, mithin auch nach stoischer Ansicht, wie die Materie überhaupt, qualitätslos (*ἄποιος*). Hierzu fragt es sich dann weiter, wie das ursprünglich qualitätslose Pneuma diejenige Qualität erhält, durch die es zur Seele im eigentlichen Sinne wird, eine Frage deren Beant-

1) Plut. d. an. procr. e. Tim. 22. Macrob. Somn. Scip. I, 14. 19.

2) Dox. Gr. S. 587, not. b.

wortung nach verschiedenen Seiten hin Schwierigkeiten bereitet. Für die Annahme der Gleichartigkeit von Seele und Leib giebt es keinen zwingenden Grund; sie folgt wenigstens nicht aus der Thatsache des gemeinsamen Leidens, welches vielmehr durch organisches Verbundensein bedingt sein kann. Dass wir ohne Pneuma nicht leben, beweist für die Identität desselben mit der Seele sowenig etwas, als etwa die Unentbehrlichkeit des Blutes für den Lebensprocess uns berechtigt, dieses für die Seele zu halten. Treffend weist Alexander ausserdem darauf hin, dass die Stoa mit ihrer Lehre von der durchgehenden Mischung (*κρᾶσις δι᾽ ὅλων*) von Seele und Leib sich mit der anderen von der Wechselwirkung derselben als zweier gleichartiger Substanzen in Widerspruch bringe. Denn gerade jene „Mischung" macht aus beiden einen untrennbaren Organismus und hebt die Selbständigkeit des Einen gegen das Andere, mithin auch die Verhältnisse des Herrschens und Dienens u. dgl. zwischen ihnen auf [1]). Gegen die Stoa vertheidigt Alexander ferner die Vieltheiligkeit der Seele. Haben die Pflanzen schon Seele, (denn die „Physis" ist nur im Unorganischen), so zeigt sich eben, dass zu dieser im Thier und im Menschen neue Theile hinzutreten, was sich denn auch an der Verschiedenheit von Handeln und Denken, von freiwilligem Vorsatz und willkürlichem Wahrnehmen u. dgl. offenbart (146 a Mit. f.).

Aber selbst bei Alexander ist (ihm selber unbewusst) die strenge aristotelische Anschauung von der Seele als dem ursprünglichen Grund und Zwecke des organischen Lebens verschoben zu der anderen, dass sie wesentlich die Vollkommenheit des Leibes und die Höhe des Lebensprocesses darstelle [2]). auch ihm ist sie weniger die Ursache als die Resultante des Organismus. Freilich ist sie, wie er ausführt (125 a unt. f.), nicht im Leibe wie in einem Orte, denn das blosse Raumverhältniss vermag ihren Einfluss auf denselben nicht zu erklären; sie ist auch nicht anzusehen als mit dem Leibe gemischt (s. o.),

---

1) Alex. Aphrod. d. an. (ed. Ald.) fol. 145 a Mit., b ob., 146 a ob., 126 a ob., 145 b unt.

2) Vgl. Nourrisson, essai sur Al. d'Aphrod. etc. (Paris 1870). S. 100.

noch auch in demselben wie der Steuermann im Schiffe, denn dann würde sie nicht mit ihm leiden und empfinden u. s. w.; sie ist auch nicht Harmonie oder Symmetrie des Leibes, vielmehr die mit der Symmetrie verbundene Kraft; nicht ohne dieselbe, aber dem Wesen nach nicht mit ihr identisch, das wonach der Organismus das ist was er ist [1]). Leib und Seele verhalten sich, wie an der Statue Erz und Form; nicht die Seele sieht, denkt u. s. w., sondern der Mensch thut dies zufolge der Seele (*κατὰ τὴν ψυχήν*); sie ist vom Leibe untrennbar [2]). Angesichts dieser Untrennbarkeit, und jedenfalls unter dem unwillkürlichen Einflusse stratonischer und epikureischer Anschauungsweisen, wird nun aber von Alexander neben der Unentbehrlichkeit der Form für die Materie auch die des Leibes für die Seele schärfer herausgehoben und zwar so dass sich die ursprüngliche Ansicht oft kaum noch erkennen lässt. Da die Seele, heisst es, Form und an der Materie ist (*ἔνυλον εἶδος*), so kann sie nicht an und für sich (*αὐτὸ καθ᾽ αὑτό*) sein, denn sie bedarf der Materie; sie besitzt daher keine Selbstbewegung (Quaest. II, 10 Sp.). Es giebt keine Wirksamkeit der Seele ohne körperliche Bewegung, und dies gilt auch vom Denken [3]). Dazu der Hinweis auf Thatsachen wie die dass der Grad seelischer Reizbarkeit für Affecte sich nach dem jeweiligen Befinden des Leibes bestimmt; ja die Qualität der einzelnen Seele soll von der Beschaffenheit der Mischung der körperlichen Stoffe abhängen [4]). Die Unsterblichkeit wird von Alexander geleugnet [5]). Nach der anderen Seite hin vernehmen wir bei ihm wieder, die Seele müsse wohl, und zwar an sich, als Seele, eine bestimmte Anzahl Theile haben, nicht erst vermöge der verschiedenen leiblichen Organe; anderenfalls gebe es in vielen Thiergattungen

1) *ἡ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ δύναμις, οὐκ ἄνευ μὲν ταύτης εἶναι δυναμένη, οὐκ οὖσα δὲ αὐτή.* 127 b Mit. *ψυχή ἐστι καθὸ τὸ ζῷον ζῷόν ἐστι* Quaest. II, 10 Speng.

2) d. an. fol. 126 a Mit., 127 a Mit., 123 a ob.

3) d. an. fol. 123 a ob. *καὶ τὸ φρονεῖν εἰ μὴ ἄνευ φαντασίας γίνοιτο, καὶ αὐτὸ ἂν εἴη γινόμενον διὰ σώματος.*

4) Ebd. u. fol. 132 b Mit.

5) Zeller 798, 3.

Seelen, die bestimmte Energien an sich zwar haben könnten, aber wegen der Unvollkommenheit des leiblichen Organismus nicht ausübten, was der Lehre von der Zweckmässigkeit in der Natur widersprechen würde [1]).

Man erkennt hier bei Aristoteles' Schüler denselben Zwiespalt, in welchem das System des Meisters gipfelt, nur ist er weniger unter dialektischer Kunst verborgen geblieben. Angesichts der Zugeständnisse, welche dem entschiedenen Naturalismus von dieser Seite her gemacht wurden, mochte dem naturwissenschaftlichen Denken der peripatetische Standpunkt als eine Halbheit erscheinen, die weder den erfahrungsmässigen Thatsachen Genüge leistete, noch hinsichtlich des praktischen Nutzens der Behaglichkeit des Lebens und des Gemüthes dienen konnte. Darin jedenfalls liegt der Grund, dass derselbe bei der grossen Menge der Gebildeten und Halbgebildeten mehr und mehr an Anklang verlor gegenüber denjenigen Ansichten, durch welche die Lebensweisheit Epikur's und seiner Anhänger sich ihre Berechtigung und Wirksamkeit zu sichern suchte.

Die Epikureer leben nicht um zu philosophiren, sondern sie treiben Philosophie, sofern und soweit sie nöthig ist zum behaglichen Genusse des Lebens. Ihre Denkweise repräsentirt innerhalb der antiken Welt den Charakter der Aufklärung: im Gegensatze zu dem ausgelassenen Hedonismus eines Aristipp ist sie ehrbar und verständig, der tieferen Speculation gegenüber nüchtern, vor allem anderen aber eudämonistisch; als Ganzes in Theorie und Leben beschränkt und in vielen ihrer Vertreter seicht und philisterhaft [50]. Einer solchen Richtung musste es vor allem auf eine Methode ankommen, die namentlich in Betreff der Seele keine offenen Probleme, geschweige denn ein ungelöstes Haupt- und Grundproblem übrig liess, und wo sie sich nun einmal nicht bei einer endgiltigen Entscheidung beruhigen durfte, wenigstens eine Anzahl gleich-

1) fol. 128 a Mit. In Uebereinstimmung damit erklärt er Quaest. II, 8 in der aristotelischen Definition der Seele (Ar. d. an. 412 a 28) das *ὀργανικόν* durch: *ὃ ἔχει μόρια διαφερούσας ἐνεργείας ἐπιτελεῖσθαι δυνάμενα.*

plausibler Hypothesen aufzustellen wusste, zwischen denen sie dann die Wahl je nach Geschmack und Behagen gestatten konnte [1]). Hinsichtlich der Theorie konnte einer solchen Stimmung der Aristotelismus mit seinem beständigen Ringen nach Vereinigung widerstrebender Grundansichten von vornherein nicht zusagen, und sein allmäliges Abgleiten zum reinen Naturalismus musste das Zurückgehen auf Demokrit (was Epikur bekanntlich vollzog), um so mehr empfehlen, als dessen Philosophie schon von Aristoteles und seinen Schülern gegenüber der Geringschätzung, die er von Plato's Seite erfahren hatte, ziemlich hochgestellt worden war [2]). Kehrte doch damit das Denken aus den ziemlich unlustigen Höhen der Abstraction in die zugänglichere Welt der Beobachtung des Concreten zurück, die, zumal bei dem damaligen Stande der empirischen Forschung, den geistig dürftigeren Naturen [3]) ein bequemer zu überschauendes Feld von nicht allzu spröden Problemen in Aussicht stellte.

So erschliesst uns Epikur einen Einblick in die Rüstkammer demokritischer Physik und macht u. a. auch dessen Psychologie zu einer Art Gemeingut der allgemeinen Bildung. Zunächst soll hier die Wesensbestimmung der Seele nur auf empirischer Beobachtung beruhen (Lucr. III, 106 f.). Dass im Leibe ein von ihm zu unterscheidendes Lebensprincip sich befindet, lässt sich nicht leugnen, weil man sieht, wie einerseits auch bei körperlichen Schädigungen doch das Leben sich erhält, und es andererseits auch durch anscheinend geringen Verlust von Wärmeluft aufhören kann. Ergiebt sich nun schon aus Letzterem, dass das Seelische an den Wärmestoff gebunden ist, so sprechen ausserdem noch andere Beobachtungen für seine Körperlichkeit. Die Seele, die im Affect u. dgl. den Leib erregt, muss ihn dabei doch wohl berühren, mithin wie er ein Körper sein (161 f.); dasselbe ergiebt sich aus den Wirkungen der körperlichen Vorgänge auf die Seele

1) Vgl. A. Lange, Gesch. d. Mater. I², S. 79.

2) Vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's phil. Schr. I, S. 164 f.

3) Dass Epikur dies seinem Vorgänger Demokrit gegenüber entschieden war, hebt Hirzel a. a. O. mit Recht hervor.

(169). Unkörperlich ist ja überhaupt nur das Leere und dieses kann weder wirken noch leiden (Diog. L. X, 167). Aus der Schnelligkeit der seelischen Vorgänge wird ferner geschlossen auf die Feinheit ihres Stoffes (Lucr. III, 180) und als Erfahrungsbeweis hierfür auf das gegen den lebenden Körper angeblich unveränderte Gewicht des Leichnams hingewiesen (ebd. 210 f.). Der Seelenstoff besteht aus runden und glatten Atomen und kann nicht substanzieller sein wie etwa der Duft der Blüthe oder Salbe (222); am ähnlichsten ist er dem mit Wärme gemischten Pneuma [1]). Im Grunde müssen aber vier Stoffe im Wesen der Seele angenommen werden (238): Feuer, Luft, ein Dunstartiges und ein Viertes ohne Namen, das Feinste und Beweglichste, dessen Annahme für Epikur als asylum ignorantiae das erklären soll, was die drei anderen nicht begreiflich machen, nämlich die Empfindung. Von den übrigen wirkt die Luft Ruhe, das Feuer Wärme, der Dunst (Pneuma) Bewegung [2]). Von dem Feinsten aus übertragen sich die Einwirkungen der Dinge in den Sinneseindrücken der Reihe nach auf das Feurige, das Hauchartige, die Luft, das Blut u. s. f. auf den übrigen Körper (248). Der Organismus mit Einschluss der Seele erscheint sonach als eine Abstufung von Stoffen, vom Gröbsten (Knochen u. dgl.) an bis zu dem namenlosen Stoffe, der die Seele der Seele ausmacht (281). Und wie der Duft des Weihrauches sich von dessen Harze nicht ablösen lässt ohne selbst zu vergehen, so entschwindet auch die Seele bei zu starker Erschütterung des Leibes (328). Von ihr getrennt aber zerfällt auch der Leib (340); nur Leib und Seele zusammen leben und empfinden (351 f.), denn z. B. nicht bloss die Seele sondern die Augen selbst leiden mit beim Anblicke blendender Gegenstände. Manche Ansichten Demokrit's hält Epikur für unvereinbar mit der Erfahrung; so die Meinung, dass die Seelenatome mit denen des Leibes räumlich alterniren: dies widerlege sich durch die Beobachtung, dass wir kleine und schwache Reize nicht empfinden, was doch

1) Diog. L. X, 163. Vgl. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata (Groning. 1877), S. 61 f.

2) Stob. ecl. I, 49 (Dox. Gr. 388 b 21 f.).

der Fall sein müsste, wenn die Seelenatome überall im Körper vertheilt wären. Vielmehr ist deren Anzahl als verhältnissmässig klein anzusetzen, und ihr Raum nur soweit als zu der Empfindung erzeugenden Bewegung erforderlich ist (ebd.).

Mit der physikalischen Unterscheidung des namenlosen Stoffes von den drei anderen geht bei Epikur noch ein psychologischer Unterschied parallel, indem hier noch die schon erwähnte Seele der Seele oder der Geist (animus, mens Lucr.) vor den dem Leibe näherstehenden Seelentheilen (d. h. der anima) sich hervorhebt (Lucr. III. 371 f.). Wie dieser die Grundthätigkeit der Erkenntniss, nämlich die Empfindung, bedingt, so ist er auch Vernunft, Gemüth, Wille und überhaupt das Leben der Seele, das ohne ihn nicht existirt. Wenn er hingegen bleibt, so besteht das Leben auch dann wenn ein grosser Theil der übrigen Seelenstoffe verloren geht (Lucr. III, 400 f.); er für sich vermag auch in einen gewissen Gegensatz zu der übrigen Seele zu treten, z. B. heiter zu sein, während Leib und Seele Unlust empfinden u. dgl. [1]). Er hat seinen Sitz in der Brust, während die anderen sich im Körper vertheilen (Diog. L. X, 65).

Die Atome zu den Seelen finden sich überall zerstreut [51], aber wirkliche Seelen können sie nur da sein, wo diese Atome in gewisser Beschränkung durch den Leib zusammengehalten werden [2]). Die Pflanzen, die nur blinde und zufällige Bewegungen aufweisen, haben keine Seele. Entstanden ist die Seele durch Zeugung als Absenker von den Eltern, sie wächst mit dem Körper [3]).

Dass zwischen Demokrit und Epikur das Auftreten des Platonismus in der Mitte liegt, erkennt man an dem Aufwande von thatsächlichen Beobachtungen, mit denen in der Schule des Letzteren die Lehre von der Unsterblichkeit bekämpft wird (Lucr. III, 426 f.). Nach dem Tode entweicht die Seele nach Ansicht Epikur's in die Luft, deren Dünnheit ihre feintheiligen Elemente erst recht nicht mehr zusammenzuhalten vermag, nachdem dies dem Leibe nicht mehr mög-

1) Zeller 419.

2) Lucr. III, 565 f. Diog. L. X, 64.

3) Plac. phil. V, 3, 26. Themist. d. an. II, 5.

lich ist. Sie entsteht und wächst erfahrungsgemäss proportional mit dem Leibe, ist mit diesem Krankheiten u. dgl. ausgesetzt (829 f.) und wird folgerichtig auch wohl mit ihm vergehen, zumal sie nach ihrem Entweichen jedenfalls nicht umhin kann, von heftig bewegter Luft zerblasen zu werden (505 f.). Unsterblichkeit würde ferner die Unveränderlichkeit ihrer Zusammensetzung voraussetzen, die man der Seele auf Grund ihrer Leidensfähigkeit nicht zugestehen kann. Wenn die Seele beim Absterben des Menschen von aussen nach innen unversehrt bliebe und sich nur in das Innere zurückzöge, so müsste dieser innerste Theil ihres Aufenthaltes dann doch eine gesteigerte Empfindungsfähigkeit verrathen, was thatsächlich nicht der Fall ist; auch fühlt man beim Sterben nichts von einem solchen Zurückziehen (606 f.). Auch ihre Theilbarkeit, die von ihrer Materialität untrennbar ist, widerspricht ihrer Ewigkeit. Dass sie mit der Zerstückelung des Leibes selbst getheilt wird, beweisen Beobachtungen an Thieren, z. B. Schlangen, deren einzelne Theile auch nach der Zerstückelung noch Leben zeigen (633 f.). Dafür spricht ferner auch beim Menschen ihr enges Verwachsensein mit dem Leibe, kraft dessen die Empfindung sogar noch im Knochen und im Zahn sitzen kann (vgl. 806 f.). Der Leib ist ausserdem der natürliche Platz und deswegen der alleinige Ort für die Existenzfähigkeit der Seele (615 f. 785 f.), ohne den sie eben nicht bestehen kann (624 f.).

Die Mediciner stellen sich zu dem psychologischen Streite der Meinungen, (dessen Gegenstand ihnen nicht allzusehr am Herzen liegt), in derselben Weise wie früher: irgend eine ihren jeweiligen Anschauungen entsprechende Theorie machen sie sich für ihre physiologischen Zwecke zurecht, indem sie dieselbe, wo es nöthig ist, ihres abstract speculativen Charakters mehr oder weniger entkleiden. Man muss dies im Auge behalten, um die Angaben der Gewährsmänner, dass der Eine von ihnen zu dieser, der Andere zu jener philosophischen Schule gehört habe, nicht zu wörtlich zu nehmen, umsomehr als sich die Pneumalehre, die überall in die medicinisch-psychologischen Definitionen hineinspielt, in der Regel beliebig

zu Gunsten sowohl des Aristoteles als der Stoiker oder auch des Epikur ausdeuten lässt. In den älteren hippokratischen Schriften begegnen wir noch der Lehre von der inneren Wärme als beseelendem Princip (Hipp. Aphor. V, 5). Als Pneuma erscheint die Seele bei Praxagoras, Philotimus, Herophilus, Andreas von Karystus [1]). Bei letzterem erkennt man in der Ausbreitung, welche er dem Seelenpneuma in den verschiedenen Sinnesorganen zu Theil werden lässt, sowie in der Betonung der Einheitlichkeit des Seelischen die Anlehnung an die Stoiker, nur dass bei dem Mediciner die reine Denkthätigkeit vor ihrer Bethätigung in den Sinnesorganen zurücktritt [2]). In dieser Tendenz begegnet er sich mit Asklepiades, der mit der epikureischen Schule im Zusammenhange stand [3]), und der die Seele, die nach ihm durch das Athmen erzeugt wird [4]), im Wesentlichen als die gemeinsame Bethätigung der Sinnesorgane betrachtete [5]). Das Zusammenwirken der dadurch hereingebrachten Bilder ersetzte hiernach die eigentliche Verstandesthätigkeit (das *ἡγεμονικόν*) [6]). Wieder anderes lehnt sich an Aristoteles an. So der traducianistische Streit, über welchen Galen (IV, 699) berichtet: Nach Ansicht einiger komme die Seele, da sie unkörperlich sei, in den mütterlichen Organismus mit dem Saamen, den sie zugleich als Stoff für ihre Bildungen benutze; andere halten den Saamen nicht für die Materie sondern für das Instrument der Seele, durch welches das mütterliche Blut gestaltet wird, wobei dann weiter die Frage ist, ob der Saame als solcher oder die in ihm enthaltene Wärmeluft das eigentlich Wirkende ausmacht. Von hier aus widerspricht man auch der stoischen Ansicht, dass der Fötus nur eine Pflanzenseele (Physis) habe [7]).

---

1) Athen. V, 36. Ps.-Gal. hist. phil., Dox. Gr. 613, 7. Chalcid. in Tim., Kap. 217 Mull.

2) Vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Arzneiwissenschaft I³, 561. Tert. d. an. 15.

3) Zeller 377 f. K. Sprengel ebd. 440 f.

4) Gal. IV, 471.

5) *συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων.* Pl. phil. IV, 2. Gal. XIX, 373. 379.

6) Sext. Emp. Math. VII, 201. 380.

7) Gal. XIX, 168. 170.

Galen, der unter den Aerzten die eingehendste Fühlung mit den Philosophen besitzt, hat trotzdem ebenfalls keine Veranlassung, sich eine durchaus bestimmte Meinung über das Wesen an sich der Seele auszubilden, und bleibt in diesem Punkte mit Bewusstsein Skeptiker. Von diesem Standpunkte aus kritisirt er die Ansicht Plato's und der Peripatetiker (IV, 774 f.). Dass Gifte u. dgl. auch auf die Seele wirken, erwähnt er als ein Bedenken gegen die Lehre von der Unsterblichkeit; auf alle Fälle beweise es die Abhängigkeit der Seele von der Mischung (dem Temperament) des Leibes (779 f.). Ihr sterblicher Theil, (falls dieser überhaupt als solcher noch unterschieden werden müsse), könne nichts anderes sein als dieses Temperament selbst (782): das des Herzens sei der Muth, das der Leber die Begierde. Wie könnte sie auch sonst dazu kommen, durch körperliche Einwirkungen neue Beschaffenheiten anzunehmen? [1]) Bei Plato vermisst Galen die genügende mechanische Begründung des psycho-physischen Grundverhältnisses, z. B. die Untersuchung, wie und wodurch denn bei der Wirkung von Fieber oder Gift die Seele vom Leibe getrennt werde. Der Grund, setzt er selbst hinzu, müsse wohl darin liegen, dass nicht jede Gestaltung (εἶδος) des Leibes geeignet sei zur Aufnahme der vernünftigen Seele; nur lasse sich das aus Plato's Angaben nicht beweisen, da man bei einer unkörperlichen Seele überhaupt nicht angeben könne, wie aus ihrer Beschaffenheit ein Verhältniss derselben zu leiblichen Verhältnissen folge. Thatsachen wie die, dass Fieber ihre Vereinigung mit dem Leibe aufhebt, weisse Galle im Gehirn sie unvernünftig macht, dass klimatische Unterschiede auch seelische Wirkungen haben u. a. werden unverständlich, wenn die Seele etwas anderes als eine organische Beschaffenheit sein soll (777. 788. 804 f.). In Galen's Einwendungen gegen Aristoteles (IV, 774 f.) sieht man deutlich, wie von den Empirikern immer und überall in der Definition der Seele als „Form“ des Organismus der Begriff der

1) Gal. IV, 788 f., wo für diese Thatsache ein Beleg aus Plato's Timäus angeführt wird.

Form von der Bedeutung des ursprünglich Formenden abgebogen wird zu der des aus der Wechselwirkung der materiellen Bestandtheile Geformten. Wenn die Seele, sagt er, die Form (εἶδος) der Materie ist, so ist sie eine Mischung der vier Grundstoffe: unter dieser Voraussetzung ist auch die Vernunft (das λογιστικόν), welches die Mischung des Gehirnes darstellt, sterblich.

Galen spricht es wiederholt aus, dass er sich eine endgiltige Ansicht über das Wesen der Seele sowie über ihr Verhältnis zum Leibe nicht ausgebildet habe [1]). Doch ist er, als Gegner der rein mechanischen Weltanschauung, nicht abgeneigt, sie als eine unkörperliche Substanz zu betrachten [52], verzichtet aber eben deswegen auf ihre wissenschaftliche Erkennbarkeit. Für seine Interessen genügt es ihm zu wissen, dass das Pneuma, wenn nicht die Seele selbst, so doch jedenfalls ihr erstes Werkzeug ist (XVII b, 248), dessen Verderbniss den Tod bewirkt. Neben alledem stehen bei ihm positive Ansichten über das Dasein des intelligenten Weltgeistes und über die Beseelung der Gestirne (IV, 358 f.). Dass er gelegentlich der stoischen Unterscheidung von Seele und Physis zustimmt, scheint ihn nicht abgehalten zu haben, bei eingehender Erwägung die wirkliche Beseelung bis auf die Pflanzen auszudehnen [53].

In der byzantinischen Zeit endlich, in der die Specialuntersuchungen zum Stillstand gekommen sind, treffen wir, jedenfalls unter dem Einflusse der christlichen Weltanschauung, bei dem Mediciner Joannes (Actuarius) die Wiederaufnahme des platonischen Dualismus. Das Thier, heisst es [2]), hat eine bestimmte angeborene Kraft, über die es nicht hinauskommt, und die es nicht erst zu erlernen braucht; der Mensch hingegen hat Vernunft und ist daher der Vervollkommnung fähig. Die Seele des Thieres vergeht mit dem Leibe; die des Menschen ist unsterblich. Seine Vernunft ist von allen seelischen

---

1) Gal. III, 542; IV, 700, 702 u. o.

2) Joann. Act. d. spir. I, 1. 2. 3.

Fähigkeiten specifisch verschieden, ein göttliches, einfaches, selbstbewegliches, intellectuelles Pneuma.

Die Lehre von den Seelentheilen hat sich in derselben Weise verändert, wie die von der Seele selbst. In der peripatetischen Schule war man namentlich bestrebt, die einheitlich zu denkende Seele nicht als eine Anzahl geformter Theile oder Vermögen auffassen zu lassen. So weist Themistius gelegentlich (II, 209) hin auf die Identität des Begehrens mit dem Verschmähen, (sofern letzteres auch ein Begehren, nämlich des Gegentheiles, sei), und dieser beiden wieder mit dem Empfinden. Alexander sucht aus dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit die niederen Seelentheile als um der höheren willen vorhanden aufzuweisen [1]). Besonders aber gilt auch hier, dass sich die Trennung des Seelischen in den natürlich-organischen Theil und in die unorganisch von aussen gekommene Denkseele mehr und mehr verwischt. Schon Dicäarch leugnete den Unterschied der letzteren von den sinnlichen Functionen (Tert. d. an. 15); andere welche die Unterscheidung des Vernünftigen und Vernunftlosen in der Seele aufrecht erhielten, wollten doch entweder, wie Diodor von Tyrus, beides an den gleichen Stoff, nämlich den Aether, gebunden wissen [2]), oder liessen es, wie Aristo von Chius, dahingestellt, ob nicht etwas von *νοῦς* auch in den Thieren anzunehmen sei [3]). Bei den Stoikern findet sich die Einheitlichkeit auf Grund der Pneumalehre natürlich auch hier durchgeführt, und zwar in einer Weise, welche auf hylozoistischer Grundlage eine Vermittelung zwischen der platonischen und aristotelischen Ansicht zu Wege bringt. Die Seelenvermögen sind localisirte Theile, aber eben lediglich des Pneuma, d. h. der Seele selbst, die sie vom Centrum, der Herzgegend [4]),

---

1) Alex. Aphr. d. an. fol. 137 a ob.

2) Zeller II b³, 933, Anm. 4.

3) Salmas. ad Simplic. Epict., S. 215.

4) Plac. phil. IV, 5. 6. Das Herz halten die Stoiker für den Sitz der Seele, weil die Stimme und Rede aus der Brust kommt. Einige bleiben jedoch bei der platonischen Ansicht vom Gehirn als dem Seelensitz, s. Zeller III a³, 197, 2.

aus wie der Polyp seine Fangarme in die verschiedenen Theile des Leibes hinausstrecke (Plac. phil. IV, 4. 21). Damit eben sind sie zugleich Functionen der ihrer Beschaffenheit oder ihrem Stoffe nach einheitlichen Seele selbst, daher Chrysipp mit Fug in dem Bestehen der verschiedenen Seelentheile und ihrer Eigenthümlichkeit zugleich das begriffliche Wesen der Seele erblickte [1]). Andere, wie Zeno und Cleanthes, scheinen zwischen Centrum und Theilen schärfer unterschieden zu haben [2]). Im Centrum selbst befindet sich nach stoischer Ansicht die Vernunft als das „Herrschende" (*ἡγεμονικόν*). In der concreten Bestimmung der Theile selbst waltet aber hier der aristotelische Gesichtspunkt, der lediglich eine Aufzählung der biologischen Functionen verlangt. Als solche erscheinen den Stoikern die fünf Sinne und ausserdem Zeugungskraft, Sprache und Denkvermögen (Plac. phil. IV, 4); doch waren die Ansichten, ob diese Aufzählung ausreichend sei oder nicht, in der Schule sehr getheilt [3]), wie denn z. B. Panätius (im 2. Jahrhundert v. Chr.) das Sprachvermögen mit in die Bewegungskraft aufnahm und das der Zeugung der rein physischen Natur zuschrieb [4]). Das Begehren wird als im Denken mitbegriffen aufgefasst (Plut. virt. mor. 3), und mit ihm wieder der Muth (*θυμός*) als das Begehren nach Ausgleichung u. dgl. in Zusammenhang gebracht [5]). Der Thierseele sollte daher mit dem Mangel der herrschenden Denkseele auch diese Kraft fehlen (Gal. V, 309).

Diesem rationalen Monismus der Stoiker, der im Grunde alle Functionen der Lebenskraft auf die Denkseele zurückführte, wurde nun wieder von verschiedenen Seiten her widersprochen. Zunächst von denen welche an Plato's oder

---

1) Gal. V, 445: *ἔστι δέ γε ψυχῆς μέρη, διὰ ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκε.*

2) s. Heinze, zur Erkenntnisslehre der Stoiker (Leipzig 1880), S. 15, Anm. 4. Hirzel, Untersuchungen II, 152 f.

3) Vgl. Tert. d. an. 14.

4) Zeller 564.

5) Salmas. a. a. O. 138.

Aristoteles' Eintheilung festhielten, wozu namentlich innerhalb der späteren Stoa selbst Posidonius, der Schüler des Panätius, gehört, dem es wie einst Plato widerstrebte, die Vernunft selbst als Grund auch des Unvernünftigen in Vorstellungen u. dgl. anzusehen. Freilich kommt bei ihm das Platonische mit dem Aristotelischen und Stoischen in Widerspruch, wenn er Muth und Begierde als besondere Vermögen durch die Beschaffenheit des Leibes bestimmt sein lässt, sie aber doch zugleich als Kraft einer und derselben Wesenheit auffasst, die im Herzen ihren Sitz habe [1]) [54]. Im Sinne eines platonisch-peripatetischen Eklekticismus widerspricht der stoischen Ansicht auch Plutarch von Chäronea, der den Geist (νοῦς) der Seele wie die Vernunft dem Vernunftlosen als einen nicht organisch sondern überirdisch bedingten Theil gegenüberstellt. In der weiteren Theilung wirkt bei ihm nun bald die platonische Trennung des Vernunftlosen in Gemüth und Begierde, bald die aristotelischen Unterscheidungen nach. Auf diese Weise combinirt Plutarch gelegentlich fünf Seelentheile: Vegetatives, Empfindung, Begehren, Muth, Vernunft [55] [2]).

Auf medicinischer Seite finden wir Galen auf Grund von Beobachtungen (V, 485 f.) als Vertreter der platonischen Dreitheilung [3]), die er sich nur gelegentlich für den Mediciner handlicher zu gestalten sucht [56]. Der principielle Unterschied zwischen dieser und der aristotelischen Eintheilung scheint ihm jedoch entgangen oder von ihm unterschätzt worden zu sein, da er sich wiederholt bemüht zeigt, beide zu combiniren [4]). Daneben hat er auch die stoische Unterscheidung von Seele und Physis (II, 1), und bringt auch wohl einmal eine selbständigere Eintheilung der seelischen „Thätigkeiten" (ἐνέργειαι) zu Stande, in der man freilich die Anlehnung

---

1) Gal. V, 464, vgl. ebd. 515.

2) Plut. de *Εἰ* ap. Delph. 13.

3) Gal. IV, 772. V, 338. 460. XVI. 303 f.

4) XVI, 93 setzt er mit dem *ἐπιθυμητικόν* das *γεννητικόν* in eins. Vgl. auch IV, 765.

an die genannten Richtungen immer noch hinlänglich erkennt [57].

Drittes Kapitel.

Sinnesphysiologie und Erkenntnisslehre.

In der Lehre von der Empfindung hat die peripatetische Schule an den Ansichten ihres Meisters keine wesentlichen Veränderungen vorgenommen. Theophrast erläutert das Verhältniss der Einheit, in welches jenen zufolge Subject und Object im Acte der Empfindung treten, durch die Analogie der Wärme, die im Feuer als Energie seitens des Wirkenden, im Gewärmten als dieselbe seitens des Leidenden vorhanden sei [1]), und versieht die aristotelische Lehre nach seiner Art mit einigen kritischen Bemerkungen, z. B. hinsichtlich des Beweises, dass wir alle überhaupt möglichen und nothwendigen Sinne besitzen: Es sei ja immerhin möglich, dass ein Sinn für zwei verschiedene Gebiete des Wahrnehmbaren ausreichen müsste, ohne dass wir deren Verschiedenartigkeit merkten [2]). Die späteren Peripatetiker suchen nur die Darstellung dem gewöhnlichen Sprachgebrauche näher zu rücken. Denn nichts anderes will es sagen, wenn z. B. Alexander und Themistius die Empfindung als eine Entgegennahme (*ἀντίληψις*) des Empfundenen bezeichnen [3]), oder wenn die Vereinheitlichung von Subject und Object zu dem Begriffe einer Verähnlichung (*ὁμοιοῦσθαι*) abgeschwächt wird [4]). Die selbständige Thätigkeit der Schule richtet sich hauptsächlich auf Polemik gegen andere Ansichten und ausserdem auf genauere Behandlung nebenher-

---

1) Priscian. Metaphr. (Theophr. ed. Wimm. III. S. 242) I. 18.

2) Ebd. 31. 42: *εἰ δι᾽ αὐτοῦ πλείω (sc. αἰσθανόμεθα), οὐ πάντως ὁ τοῦτο ἔχων καὶ τὰ πλείω εἴσεται.*

3) Alex. Aphr. d. an. fol. 127 b ob. Themist. d. an. II, 154 Sp.

4) Alex. ebd. fol. 130 b ob., 131 a Mit., 133 a unt.

gehender Fragen. Alexander bekämpft die Meinung, dass das Sehen durch vom Auge herkommende Lichtstrahlen geschehe. Bei dieser Annahme bleibe es unerklärt, dass wir bei Nacht nicht sehen, dass wir die Strahlen aus anderen Augen nicht wahrnehmen; ferner warum jene Strahlen (als Feuer) nicht Wärme verbreiten u. dgl. (148 b Mit. f.). Wie sollten dieselben ferner durch das Durchsichtige, das doch körperlich ist, hindurchgehen? oder, (wenn man in dieser Beziehung auf die Porosität hinweise), warum vermögen wir dabei etwas anderes zu sehen als die Poren? Wie sollte ausserdem so viel Licht in uns sein, dass die Sehstrahlen sich bis zu den Gestirnen erstrecken? Und woher in diesem Falle ihre grosse Schnelligkeit der Bewegung? (149 a.) Gegen die demokritische Ansicht bemerkt er (150 a unt.): Wenn die Empfindung durch abgelöste Bilder der Objecte bewirkt wird, so müsste der Gegenstand in diesem stetigen Ablösungsprocesse sich schliesslich auflösen. Diese Hypothese erkläre auch nicht, wodurch man den Zwischenraum sieht und überhaupt die Dinge als entfernte wahrnimmt, ebensowenig wie das Dasein der Farbe (ebd. b). Aber auch Plato's Ansicht (s. o. I, 1. S. 212) ist unhaltbar. Dieser zufolge, welche zwei sich entgegenkommende Lichtstrahlen annimmt, müsste man zum Erblicken des Entfernten mehr Zeit gebrauchen als beim Nahesehen, weil dort die Bewegung des subjectiven Lichtstrahles vor seinem Zusammentreffen mit dem objectiven länger dauern müsste (151 a ob.). — Als Ergänzung der aristotelischen Lehre vom Medium erscheint es, wenn von Strato berichtet wird, dass nach seiner Ansicht die Farben von dem Objecte herkommen und sich auch der zwischenliegenden Luft mittheilen (Stob. flor. IV, 173). In der Lehre von der Verähnlichung des aufnehmenden Organs mit dem Objecte findet Alexander [1]) eine Schwierigkeit für den Fall, dass gleichzeitig entgegengesetzte Qualitäten, wie weiss und schwarz, wahrgenommen werden. Ein und dasselbe könne doch nicht zugleich entgegengesetzte Beschaffenheiten annehmen. Er selbst sucht zu helfen mit der Unterscheidung, dass die Eindrücke vom

1) de an. fol. 134 a Mit. f.

Organe ja doch nicht „wie in die Materie“ aufgenommen werden; die Farbe färbt nicht das Auge im eigentlichen Sinne, so wenig wie das Bild im Spiegel den Spiegel selbst färbt (134 b ob.). Die weitere Frage, wie denn das empfindende Centralorgan unter Vermittelung der Einzelsinne gleichzeitig entgegengesetzte Qualitäten aufnehme und unterscheide, sucht er durch die Annahme zu beantworten, dass das Letztere die verschiedenen Qualitäten des Objectes in verschiedenen Theilen aufnehme und durch sich hindurchgehen lasse, (womit freilich die rein dynamische Auffassung des Aristoteles in bedenklicher Weise nach der Seite etwa der demokritischen mechanischen Anschauung hin durchbrochen wird); sofern nun die empfindende Fähigkeit eine Grenze (Endstation) sei für die Mehrheit der ihr gleichzeitig zugeleiteten Eindrücke, sei sie selbst eine Vielheit, als unkörperliche Fähigkeit hingegen eine untheilbare Einheit, und immer dieselbe. In ersterer Beziehung vermöge sie nun eben vieles zu empfinden, als Grenze für diese Vielen hingegen nehme sie zugleich als Einheit deren Unterschiede wahr (134 b Mit. f.), — Betrachtungen, die, wie man sieht, den Uebergang der aristotelischen Methode in die mittelalterliche Scholastik darstellen.

In der *stoischen* Schule hat man sich allem Anschein nach das Erkenntnissproblem, welches im Acte der Empfindung liegt, nicht in der gleichen Schärfe nahe gebracht, wie Aristoteles dies gethan hatte. Dass Subject und Object in demselben eins werden, verstand man offenbar nicht mehr oder wenigstens nur in äusserlichster Weise, als handle es sich (wie bei den Früheren) lediglich um Herstellung einer äusseren Vermittelung und Verbindung, durch welche die Eigenschaften des Gegenstandes gleichsam in das Subject hinübergemeldet würden, als Eindrücke in der Seele und doch zugleich als die Qualitäten, wie sie am Dinge an sich sind. Empfindung (*αἴσθησις*) ist nach den Stoikern die Entgegennahme (*ἀντίληψις*) oder Aufnahme (*κατάληψις*) des Gegenstandes vermittelst des Sinnesorgans (Plac. phil. IV, 8). Die mechanische Vermittelung bildet dabei beim Sehen das kegelförmig

vom Pneuma des Auges nach dem Objecte reichende Bündel von Lichtstrahlen, dessen Basis der Gegenstand, dessen Spitze die Pupille ist [1]). Die räumliche Beschaffenheit seiner Oberfläche wird dem Sehenden kund auf Grund des Umstandes, dass diese selbst die Basis des Sehkegels bildet [2]). Nach der Stärke des Blickes richtet sich der Umfang des Kegels; darin liegt zugleich, dass Gegenstände welche dem Auge allzu nah oder allzu fern sind, nicht deutlich gesehen werden können. Allzu ferne kann das Auge nicht im ganzen Umfang umspannen; sie erscheinen daher kleiner [3]). Die Vermittelung beim Hören bilden die durch den Laut hervorgerufenen kreisförmigen Wellenbewegungen der Luft (Diog. L. VII, 158. Plac. phil. IV, 19), die also nach dieser Anschauung den Laut nicht selbst erst im Hörnerven erzeugen, sondern den schon als vorhanden gedachten nur dorthin übertragen sollen. Das Resultat der so vermittelten Entgegennahme ist die anschauliche Vorstellung (*φαντασία*). Die Stoiker stellen sie dar als einen auf die Seele von Seiten des Dinges gemachten Eindruck oder Abdruck, wobei man innerhalb der Schule hinsichtlich der grösseren oder geringeren Bildlichkeit dieser Bezeichnung jedenfalls verschiedener Meinung war [4]). Es ist darunter eine Zustandsänderung (*ἑτεροίωσις*, *πάθος*) der Seele verstanden, die nicht nur als solche sich selbst, sondern damit zugleich das Dasein des Gegenstandes zum Bewusstsein bringt [5]). Das Bewusstwerden beruht auf der Zuleitung des Eindruckes nach

---

1) Diog. L. VII. 157. Gal. V. 642. Darum ist nach den Stoikern, die alles zu einem Körper machen, auch die Finsterniss an sich ein Gegenstand der gesehen wird, da auch zu ihr die Sehstrahlen aus dem Auge hinausgehn. Plac. phil. IV, 15 (Dox. Gr. 405 a 28). Stob. flor. IV, 175.

2) Chalcid. in Tim. Kp. 235 Mull.: „prout basis ejus vel directa vel inflexa erit, . . . ita apparebunt quae videntur“.

3) Ebd.: „Oneraria quippe navis eminus visa perexigua apparet, deficiente contemplationis vigore nec se per omnia navis membra fundente spiritu (Pneuma).“ Chalcidius betrachtet den Kegel als eine Erweiterung des im Auge befindlichen Sehpneuma durch die Luft hindurch.

4) Diog. L. VII, 50. Heinze a. a. O. 20.

5) Sext. Emp. Math. VII, 229. Plac. phil. IV, 12.

dem herrschenden Seelentheile vermittelst des durch das Pneuma hergestellten Zusammenhanges zwischen Sinnesorgan und Herzen. Es besteht jedoch nicht in der blossen Uebertragung, sondern es ist zugleich ein Entgegennehmen von Seiten der Seele dabei im Spiele. In diesem Sinne unterschieden die Stoiker die Affection des Organs noch von der Aufnahme des Eindruckes in die Seele (Plac. phil. IV, 21. 23).

Diese Anschauung der Stoiker steht in einer unklaren Mitte zwischen der aristotelischen, die in dem subjectiven und objectiven Momente der Empfindung nur verschiedene Seitenansichten einer und derselben Energie erblickt, und der alten demokritischen, der zufolge die Bilder der Dinge selbst und direct in die Sinne hineinfliegen. Kein Wunder daher, dass, nachdem man die begrifflich dialektische Auffassung des Aristoteles nicht mehr verstand, E p i k u r es vorzog, zu der letzteren zurückzukehren. Nur machte er sich auch hier die Sache leichter als sein Vorgänger, indem er den demokritischen Versuch, die Ueberführung der Bilder sich durch die Luft vermittelt zu denken, verschmähte (Diog. L. X, 49); er lässt sie durch das Leere (die Poren) mit unendlicher Schnelligkeit an das Organ gelangen (Lucr. IV, 165), was auf ihrer grossen Feinheit und Leichtigkeit beruhen soll [1]). Dass wir sie überhaupt sehen, kommt daher von dem continuirlichen Flusse derselben, die sich stetig hintereinander von dem Dinge ablösen, sodass sie durch die Menge der gleichen eben erst, und zwar die vielen als eines, sichtbar werden [2]). Auf diese Weise wird die Empfindungsfähigkeit des Subjectes zur wirklichen Empfindung (die *αἴσθησις* zum *ἐπαίσθημα*) [3]). Von hier aus erklärt nun Epikur (und nach ihm Lukrez) das Problem des Sehens in demokritischer Weise: Sehen ist eine Art Tasten oder Fühlen der Bilder von Seiten des Organes; Gesichts- und Tastsinn sind gleichartig (Lucr. IV, 231). Das Bild oder vielmehr die con-

---

1) Epicur. *περὶ φύσεως* ed. Orelli (Leipzig 1818), Col. 1. 2.

2) Ebd. Cic. nat. deor. I, 39. Macrob. Sat. VII, 14. Hirzel a. a. O. 58.

3) Plac. phil. IV, 8 (Dox. Gr. 394 a 11).

tinuirliche Menge der gleichen Bilder stösst die Luft vor sich her und drängt sie als ihren Vorläufer durch die Pupille hindurch: darauf beruht das Sehen (oder eigentlich Fühlen) der Entfernung: der Gegenstand erscheint um so entfernter, je länger dieses Hindurchstreichen andauert, obgleich auch der längste Zeitverlauf in diesem Processe immer noch ausserordentlich schnell stattfindet (ebd. 245 f.). Dass die Sonne uns blendet, kommt daher dass ihre Bilder als Feuertheilchen mit grosser Gewalt in's Auge dringen (325 f.). Gegenstände im Hellen kann man vom Dunkeln aus sehen, weil das Auge von der zuerst hineingedrängten dunkeln Luft durch die nachfolgende helle (die feiner, reiner und kräftiger ist) gereinigt wird; sieht man dagegen aus dem Hellen in's Dunkle, so verstopft die zuletzt kommende dunkle Luft die Poren des Auges, sodass die Bilder nicht eindringen können (356 f.). Eckige Gegenstände erscheinen von fern rund, weil ihre Bilder auf dem langen Wege durch die Luft abgeschliffen werden (352). Spiegelung besteht darin dass die Bilder von glatten Oberflächen zahlreich und ohne Verschiebung zurückgeworfen werden, und so in's Auge gelangen [58]. Natürlich können nur diejenigen Gegenstände wirklich oder richtig gesehen werden, deren Bilder auf dem Wege zum Auge nicht durch einen Widerstand aufgehalten oder in Verwirrung gebracht werden [1]).

Hinsichtlich der Frage nach der Subjectivität oder Objectivität der Farben ist Epikur über das Schwankende der demokritischen Ansicht (s. o. I, 1. S. 110 f.) nicht hinausgekommen. Die Atome, sagt er, haben keine Farbe, und Farbeerscheinung ist subjectiv nach der Lage derselben. Die jeweilige Erscheinung selbst soll aber doch andrerseits davon abhängen, ob die Dinge von den Atomen des Lichtes gerade oder schief getroffen werden [2]). Wodurch nun auf Grund dessen die Bilder der Dinge gefärbt erscheinen, oder ob sie

1) Zeller 421. 423.

2) Belege s. bei Prantl, Aristoteles über die Farben etc. (München 1849), S. 187.

als Bilder wirklich gefärbt sind, und in welchem Verhältnisse hier überhaupt der subjective Vorgang zum objectiven steht, erfahren wir nicht.

Das Hören erklärt Epikur ganz wie Demokrit (s. I, 1. S. 112). Die Atomcomplexe, welche den Schall darstellen, vermögen selbst enge und gekrümmte Gänge zu durchziehen, z. B. durch geschlossene Thüren, während die Bilder dort stocken. Wo jedoch dabei die ursprüngliche Anordnung der Atome und die eigenartige Einheit derselben (ἑνότης ἰδιότροπος) gestört wird, stumpft sich die Klarheit und Bestimmtheit des Schalles ab. Man hört dann nur, dass eben etwas draussen ist [1]). Die Atome geben auch die Erklärung für Geruch und Geschmack. Sind sie leicht und glatt, so afficiren sie den Gaumen leicht, d. h. angenehm, im anderen Falle unangenehm [2]). Die verschiedene subjective Art, in der ein und dasselbe von verschiedenen Personen geschmeckt wird, beruht auf der Verschiedenheit der Poren des Geschmacksorgans (Lucr. IV, 653 f.). Wo die Poren, etwa durch Krankheit, sich ändern, wird auch bei der gleichen Person der Geschmack anders (667 f.). Der Geruch besteht in Atomen, die aus dem Innern der Körper kommen [3]); je nachdem diese für die Poren des einen Geruchsorgans besser passen als für die des andern, ist auch das Riechvermögen feiner und weiterreichend [4]).

Der Epikureer Apelles (Stob. Flor. IV, 233) soll für die Thiere eine grössere Anzahl von Sinnen angenommen haben.

In die Zeit bald nach Aristoteles fällt die gesonderte Beobachtung der Nerven durch Herophilus und Erasistratus, die jedoch zunächst noch keineswegs bestimmt war, für die Erkenntniss des Wesens der Empfindung besondere Bedeutung zu erlangen. Ihre genauere Erforschung liess vielmehr theils, wie schon bemerkt (S. 139), wegen der Herrschaft der Pneuma-

---

1) Diog. L. X, 52. Lucr. IV, 603. 618.

2) Lucr. IV, 621 f. So schon Demokrit; s. Theophr. d. caus. plant. VI, 2.

3) Was daraus hervorgeht, dass Zerriebenes am Stärksten riecht.

4) Ebd. 692. 677. Diog. L. X, 53.

lehre, theils wegen des ungenügenden Zustandes der Anatomie und der physiologischen Versuche noch Jahrhunderte auf sich warten. Nur in Alexandrien wurde unter Leitung des Erasistratus und Herophilus eine Zeit lang mit Eifer in dieser Richtung geforscht. Aber schon Galen selbst sah sich seiner Zeit und ihren Vorurtheilen hinsichtlich der Zergliederung menschlicher Leichname gegenüber genöthigt, seine Beobachtungen lediglich an Thiercadavern zu machen. Daher kam es, dass in Betreff der Empfindung die Entdeckung der Nerven zu der Frage von der Fortleitung des Eindruckes nach dem sensitiven Centralorgane nichts wesentlich Neues zu Tage förderte als die Gewöhnung, das Pneuma auch mit den Nerven in Verbindung zu bringen, indem man ausser den Arterien auch diese als leitende Organe für dasselbe betrachtete [1]. Immerhin hat auf dieser Grundlage auch die physiologische Forschung, wie sie namentlich bei Galen vorliegt [2], besonders den schnellfertigen Stoikern und Epikureern gegenüber einige achtungswerthe Untersuchungen des Empfindungsvorgangs zu Stande gebracht.

Vom Gehirn, lehrt Galen (III, 639), führen zu den verschiedenen Sinnesorganen physiologische Verbindungen, eben die in den Sinnesnerven laufenden Pneumata, deren Beschaffenheit er für jeden derselben wieder als verschieden betrachtet. Das Sehpneuma ist licht- und glanzartig; das des Gehöres ist der Luft ähnlich, das des Geruches hingegen dem Rauche (*ἀτμοειδές*); das für den Tastsinn endlich ist erdiger Natur (III, 641. 761. V, 626). Auf Grund des äusseren Eindruckes durch Licht, Luft u. a. entsteht nun die Empfindung als qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) im Organe, die auf Grund der physiologischen Verbindung desselben mit dem Gehirne zum Bewusstsein (*διάγνωσις*) [3] kommt. Die einzelnen Sinne sind unter-

---

1) Gal. III, 813: die Sehnerven nannte Herophilus *πόροι, ὅτι μόνοις αὐτοῖς αἰσθηταὶ καὶ σαφεῖς εἰσιν αἱ τοῦ πνεύματος ὁδοί.*

2) Galens Nervenlehre s. u. Kap. 6 dieses Abschn.

3) Gal. V, 641. 644. vgl. 636: nicht die *ἀλλοίωσις* des Organes selbst, wie einige meinen, ist die *αἴσθησις*, sondern die durch die Nerven vermittelte *διάγνωσις*.

einander specifisch verschieden sowohl durch die bestimmte Art, wie sie auf den Eindruck vermittelst der ihnen eigenthümlichen Empfindung reagiren (*ἐν ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεσι* III, 639), als auch auf Grund des Umstandes, dass es für jeden derselben nur eine bestimmte Art physikalischen Stoffes ist, welcher diese Reaction hervorbringt [1]). Die Entdeckung der Nerven und ihres Zusammenhanges mit dem Gehirne macht sich nun hierbei wenigstens in e i n e r bestimmten neuen Auffassung des Wesens der Empfindung geltend. Galen widerspricht der älteren Ansicht, wonach auf Grund der Zuleitung zum Centralorgan die Empfindung erst in diesem selbst zum Bewusstsein gelangt. Hiergegen, sagt er, spreche die Thatsache, dass wir ja die Empfindung des Schmerzes in dem geschnittenen oder gebrannten Theile selbst haben. Der Nerv ist vielmehr ein Theil, Zweig, Ausläufer des Hirnes; mit und durch ihn erstreckt sich sonach im Grunde der Centraltheil selbst in das Sinnesorgan hinein und macht letzteres fähig, die Empfindung an dem peripherischen Orte der äusseren Einwirkung selbst als bewusste zu haben (V, 641 f.). Von dem Gehirn aus wächst ihm vermittelst des Nerven diese Fähigkeit selbst zu (644). Das Centralorgan (*ἡγεμονικόν*) nimmt die Empfindung im Sinnesorgane selbst wahr, weil es sich in dasselbe hinein erstreckt (III, 641). Im Sinne dieser Anschauung ist auch der Umstand zu erklären, dass nach Durchschneidung des Nerven die Empfindungsfähigkeit des Sinnesorgans aufhört (VII, 139). In erster Linie wird auf diese Weise die subjective Affection, in zweiter ihre Veranlassung, das äussere Object, gegenständlich (VIII, 793).

Im Vergleiche mit den früheren rückt diese galenische Meinung am nächsten heran an die Auffassung Strato's über das Verhältniss der Sinne zu dem seelischen Pneuma: auch für diesen waren jene nur besondere Theile und Aeusserungen von diesem. Nur betonte Strato noch im Anschluss an die ältere Vorstellungsweise den Unterschied zwischen der Sinnes-

---

1) *τοῖς σώμασι δι᾽ ὧν ἀφικνοῦνται* ebd.: vgl. 641: das Luftartige z. B. kann durch Farben nicht afficirt werden.

affection und dem Bewusstwerden derselben stärker als Galen', indem er hervorhob, im Grunde sei nicht der Leib Sitz der Empfindung, sondern die Seele, und sie entstehe als psychischer Act erst durch rasche Fortleitung der Affection nach dem Centrum [1]), was bei Unterbrechung der Leitung wegfalle. Wenn er dazu nun ausdrücklich die Ansicht aufstellte, dass das scheinbare Empfinden des Schmerzes im leidenden Körpertheile in der That nur Schein sei, „wie wenn wir die Töne ausser uns zu hören meinen, während wir sie doch nur im Ohre vernehmen", so erscheint dem Nichtssagenden dieser Erklärung gegenüber die galenische Theorie als eine berechtigte Correctur.

Dass jeder Sinn nur durch eine bestimmte Art von äusserem Reize specifisch erregt wird, hält auch Galen für eine Bethätigung des alten Gesetzes von der Erkenntniss des Gleichen durch das Gleiche (III, 641). Das lichtartige Auge empfindet nur die Einwirkung von Licht, das „erdige" Tastorgan nur die Berührung von Seiten fester Stoffe u. s. w. (V, 626), und Empedokles (s. I, 1. S. 107 f.) behält somit Recht. Darum aber empfinden wir die einwirkenden Stoffe nicht mit jedem beliebigen, mit Nerven versehenen Körpertheile [2]). Der Tastsinn hat vor anderen Sinnen den Vorzug, dass er allein auch durch innere Reize erregt wird. Denn viele Empfindungen in den verschiedenen Sinnesorganen sind in Wahrheit Reizungen des Tastsinnes, der überall im Körper verbreitet ist (VII, 57). Der Grad der Feinheit, mit der die Sinne die Qualitäten unterscheiden, hängt von dem Grade ihrer Afficirbarkeit und diese wieder von dem der Härte oder Weichheit der zugehörigen Nerven (s. u. Kap. 6) ab (III, 640).

An der objectiven Realität der sinnlichen Merkmale ausserhalb des subjectiven Empfindungsactes scheint Galen nirgends zu zweifeln. Doch entgeht es ihm nicht, dass die Qualität

---

1) Zeller II b[3], 917 f.

2) Gal. V, 633 f. Dazu 634 eine Andeutung, dass hierbei auch συλλογισμός und μνήμη mitwirken, nicht allein die Empfindung. Verwiesen wird darüber auf eine (verlorene) Schrift περὶ ἀποδείξεως.

der einzelnen Empfindung in subjectiver Beziehung von ihrem Verhältnisse zu den gleichzeitigen anderen abhängt; denn, so lehrt er (XI, 555 f.), obwohl es auch absolute Qualitäten der Dinge giebt, wie Wärme und Kälte, so kann doch das Warme wegen des benachbarten oder gleichzeitigen Eindruckes eines Wärmeren kalt erscheinen. Auch die Thatsachen des subjectiven Sehens hat er eingehend betrachtet und führt sie im Wesentlichen auf eine Täuschung der zur Empfindung hinzutretenden Vorstellung (*φαντασία*) zurück (XVIII b, 71 f.). Dass man die im Auge selbst befindlichen mouches volantes, die Erscheinungen der Fieberdelirien u. dgl. nach aussen verlegt, kommt, wie er sagt, von der Gewöhnung, die Gegenstände der Gesichtsempfindung überhaupt „draussen“ zu sehen. Näher erklärt sich ihm dies durch die Art, wie er sich den mechanisch-optischen Vorgang beim Sehen vermittelst des Pneuma zurecht legt: die Luft im Auge (das Sehpneuma) tritt durch die Oeffnung der Pupille in continuirliche Verbindung mit der äusseren Luft und schafft dadurch diese selbst zu einer Art Sehpneuma um, welches nun mit dem Auge selbst als dessen s. z. s. organischer Theil zusammenwirkt. Das Auge verlängert sich so in die davor befindliche Luft hinein, und berührt vermittelst dieser, (wie nach früheren Ansichten mit dem Sehstrahl), den gesehenen Gegenstand direct. Wie das Hirn die Berührung des Fingers oder Fusses vermittelst des Nerven spürt, so das Auge den Gegenstand durch die anstossende Luft (ebd. 73). Mouches u. dgl. ergeben sich nun dadurch dass eine dicke, schwarze Feuchtigkeit dem Heraustreten des Sehstrahles Hindernisse bietet.



Ungefähr in derselben Methode sind einige Erklärungen von Problemen des Sehens gehalten, die uns Plutarch überliefert hat. Dass man trotz der Doppelheit des Sehorgans einen Gegenstand in der Regel nicht doppelt sieht, kommt daher, dass die beiden Lichtkegel ihr Licht in der Nähe des Gegenstandes vereinigen müssen, wie die nebenstehende Figur zeigt. Dass das Licht schneller wahrgenommen wird als der Schall, soll darauf beruhen, dass letzterer erst

bis zum Ohre gelangen muss, während ersterem vom Auge aus der Sehstrahl oder das Pneuma entgegenkommt [1]).

Galen analysirt auch den psychologischen Hergang, auf Grund dessen die Gegenstände als bewegte erscheinen (VIII, 884 f.). Zur Wahrnehmung des Gegenstandes als eines ruhenden bedarf es einer gewissen sehr kurzen Zeit, welche hindurch jeder seiner Theile dem auf ihn gerichteten Blicke hinsichtlich des eingenommenen Ortes stichhalten muss. Wo dies der Fall ist, erscheint das Object immer als ruhend, auch wenn es bei grosser Entfernung in Wirklichkeit sich bewegt. Bleiben dagegen bei dem in's Auge gefassten Dinge die einzelnen kleinsten Theile nicht in der angegebenen Weise am ursprünglichen Orte, so sieht man dasselbe als bewegt, und zwar auf Grund eines für gewöhnlich unbewussten Schlusses. In diesem Falle nämlich erscheint das örtliche Verbleiben jedes Theiles als zeitlos, und diese Zeitlosigkeit messen oder vergleichen wir unwillkürlich mit jener kleinsten Zeit, die er sonst zu verweilen pflegte. Darin aber besteht eben das Bewusstwerden dieses Vorganges als einer Bewegung. Dass der psychologische Act dabei von uns mit als Empfindung und nicht als das was er wirklich ist, nämlich als ein Denken genommen wird, beruht auf der Schnelligkeit mit der er sich vollzieht. Zum wirklichen Bewusstsein der Schlussthätigkeit als solcher kommt es dabei nur bei solchen Vorgängen, wo (wie beim Schatten der Sonnenuhr oder der Bewegung des Mondes) die Theile des Bewegten für den wahrnehmenden Blick die erwähnte kürzeste Zeit hindurch ihren Ort behalten und somit für die Empfindung als ruhend erscheinen.

Im principiellen Widerspruche zu allen diesen mechanischen Erklärungen des Sehens als eines Betastens des Gegenstandes von Seiten des verlängerten Organs befindet sich die spätere peripatetische Schule, deren Wortführer auch hier vor anderen Alexander ist. Er besteht im Gegensatze dazu auf der Voraussetzung eines Herankommens von Seiten des Eindruckes an das Organ, wie dies bei allen Sinnen der Fall sei. Wenn das

1) Plut. Sympos. I, 8, 2 ad princ. inerud. 6.

Auge, sagt er, die Dinge wie mit einem Stabe berührte, so müsste es doch den Widerstand fühlen und namentlich nicht sowohl die Unterschiede der Farbe als vielmehr des Glatten und Rauhen wahrnehmen. Jene Ansicht bleibe ferner die Erklärung schuldig, warum man wohl aus dem Dunkeln in's Helle, nicht aber umgekehrt sehe; ebensowenig warum man die Sterne nicht auch bei Tage erblicke, sowie auf Grund welcher Vermittelung die Dinge auf dem Grunde des Wassers gesehen werden u. dgl. Bei einem Abdrücken der Oberfläche des Gegenstandes in der Basis des Strahlen- oder Pneumakegels müsste ja ferner das Convexe concav erscheinen und umgekehrt, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, welche für diese Erklärungsweise das Sehen vermittelst des Spiegels bereitet [1]).

Mit seiner eignen Grundanschauung befindet sich Alexander nun freilich gegenüber den mittlerweile neu aufgetretenen Problemen des Sehens etwas in Verlegenheit. Mit einigen zwar wird er leicht fertig: den äusseren Umriss des Dinges erkennt man an dem Unterschiede der Farben gegen die Umgebung; die umrissene Fläche sieht man, sofern sie einfarbig ist, dadurch, dass das Auge von der Farbe, sowie von dem Medium gleichmässig bewegt wird; wo weder Gleichfarbigkeit noch Ebenheit vorhanden ist, unterscheidet man das Verschiedene auf Grund der Ungleichmässigkeit, welche in der Entgegennahme (ἀντίληψις) der Farbe liegt, sowie durch die damit gegebene Ungleichmässigkeit der Beleuchtungsverhältnisse. Um aber das Sehen der Grösse zu erklären, muss Alexander die Hypothese des Strahlenkegels zu Hilfe nehmen, welche er ursprünglich (149 a Mit.) bestritten hatte. Dass derselbe aus Strahlen (ἀκτῖνες) vom Auge her bestehe, will er freilich nicht zugeben (153 a unt.), macht aber durch seine Correctur die Sache um nichts klarer. Die Farbe, lehrt er, bewegt das durchsichtige Medium und theilt sich diesem gleichsam als Färbung (χρῶσις) mit; auf diese Weise geht sie wie das Licht in gerader Richtung zur Pupille, in der sie haftet (προσιζούσης). In gleicher Art entstehen nun mehrere

1) Alex. Aphr. d. an. fol. 149 a Mit., b ob. f. 159 a ob. f.

Kegel vom Object als der Basis nach der Pupille hin, durch welche diese die Abspiegelung des Objects aufnimmt [1]). Je nach der Grösse der Winkel dieser Kegel beurtheilt man die Grösse und Grössenverhältnisse der Objecte. Die gegenseitige Entfernung der Objecte schätzt man nach dem Winkel des Kegels, vermittelst dessen man den Zwischenraum oder das was diesen ausfüllt, sieht; den Abstand vom Auge aber durch eine Art von Gewöhnung (*διὰ συνηθείας τινός*): da nämlich nahe Gegenstände uns stärker, ferne hingegen schwächer afficiren, so schätzen wir die verschwommeneren (*ἀχλυωδέστερα*) als ferner, die helleren und kenntlicheren als nahe. Analog verhält es sich mit dem Schalle. Bewegung sieht man vermittelst der Wahrnehmung, dass etwas gegen einen bestimmten Gegenstand oder gegen das Auge nicht mehr denselben Abstand beibehält. Hierauf beruht auch die Wahrnehmung der Scheinbewegungen: wenn nämlich die erwähnte Wirkung durch die eigene Bewegung des Beobachters herbeigeführt wird, so schätzt derselbe gleichfalls das Object als bewegt (153 b ob.). Ruhe sieht man als Aufhören der Bewegung, Zahl als Aufhebung des Continuum.

Als Ergänzung der aufgeführten sinnesphysiologischen Lehren mögen schliesslich hier einige Beobachtungen über die Betonung der Empfindungen eine Stelle finden. Theophrast (frgm. 91 Wim.) bemerkt, dass von den verschiedenen Empfindungen die des Gehöres den stärksten Eindruck auf das Gemüth macht. Für die Arten der Geschmäcke besteht nach Themistius (II, 131 Sp.) eine Analogie mit denen der Farben, sofern sie eine abgestufte Reihe zwischen zwei Extremen bilden. Zwischen süss und bitter liegen nämlich nach der Seite des Süssen hin das Fettige, nach der des Bittern das Salzige, und zwischen diesen beiden wieder die Empfindungen des Scharfen (*δριμύ*), Herben (*αὐστηρόν*), Sauern (*στρυφνόν*) und Beissenden (*ὀξύ*). Die Gerüche, wie derselbe Gewährsmann bemerkt, ergeben nicht so zahlreiche Unterschiede, wie Gehör

---

1) a. a. O.: *πρὸς ταύτη* (l. *ταύτην*) *ἀπὸ τοῦ ὁρωμένου οἷα* (l. *οἷς*) *τὴν ἔμφασιν δέχεται τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ*.

und Gesicht, und sind immer betont. Zum Zwecke ihrer Unterscheidung übertragen wir auf sie die Eindrücke der Geschmäcke, die sich uns deutlicher zu erkennen geben (ebd. 124). Geruchs- und Geschmacksqualitäten, sagt Alexander (d. an. fol. 132 b ob.) sind immer betont, während die des Gesichtes und Gehöres auch gleichgültig sein können. Genauer bestimmt übrigens diese Verhältnisse Galen (VII, 115 f.): die Betonung ist bei allen Empfindungen, nur tritt sie beim Gesicht am wenigsten, bei Geruch und Geschmack am meisten hervor. Die Art der Betonung (ob als Lust oder Schmerz) hängt davon ab, ob der Eindruck der Substanz des Organs förderlich oder nachtheilig ist. Im Gebiete des Tastsinnes erkennt Galen (VII, 124), der denselben noch nicht vom Muskelsinn unterscheidet, auch innere Sinnesreize, die betont sind; dahin gehören die Wohlgefühle beim Ausruhen, Baden u. dgl., die auch darauf beruhen, dass der Organismus hierbei in seinen naturgemässen Zustand zurückgeführt wird.

In der Entwickelung der eigentlichen Erkenntnisslehre nach Aristoteles ist zunächst im Allgemeinen die Thatsache zu bemerken, dass (wie auch in späteren Entwickelungen) dem Uebergange von der ursprünglichen dualistischen Anschauung der Seele zu der naturalistisch-monistischen schon in der peripatetischen Schule eine Aufhebung des Dualismus hinsichtlich der höheren und niederen Erkenntnisskräfte zur Seite geht. Die Vernunft kommt nicht mehr als ein Jenseitiges den übrigen Seelenkräften gegenüber zu stehen, sondern sie erhält ihre Stellung in dem ansteigenden organischen Entwicklungsprocesse angewiesen ohne jeden Rest eines apriorischen Ursprunges. Die hierfür zu Grunde liegende psychologische Anschauung bestand darin dass man die Seelenthätigkeit, abweichend von Aristoteles und doch zugleich vermittelst einer Erweiterung seiner Naturphilosophie, als Bewegung fasste und diesen Begriff, der das Psychische unter den Gesichtspunkt der Naturentwicklung stellt, zuletzt ausnahmslos auf alle Seelenvermögen ausdehnte [59]. Auch hier ist es die theophrastische Kritik aristotelischer Ansichten, wodurch sich der bezeichnete Uebergang vorbereitet. Theophrast

betonte die Mittelstellung der φαντασία zwischen Vernunft und Sinnlichkeit [1]); er suchte ein gemeinsames Kriterium für die Wahrheit sowohl der Wahrnehmung als des Denkens und fand dieses schon vor den Stoikern in der Evidenz (τὸ ἐναργές) [2]); besonders aber zeigt seine eingehende Kritik der Lehre vom νοῦς den Widerspruch, der darin lag, denselben als ein ausserhalb des organischen Zusammenhanges Stehendes zu setzen und doch dem Begreifen vermittelst der auf dieser Basis gebildeten Begriffe für zugänglich zu halten [3]). Wie kann der von aussen gekommene ein organisches Glied (συμφυής) sein? Wenn ferner das Denken ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit desselben, also ein Leiden ist, wie soll er dem unterliegen können, sofern er unkörperlich ist, oder welchen Sinn haben die Begriffe Leiden und Veränderung noch für ihn? Warum wirkt ferner der thätige Factor, wenn er ihm von Anfang an wesentlich ist, nicht immer; oder wie kommt, im anderen Falle, die Ergänzung (zum Wirkenden) zu Stande? Woher überhaupt dabei die Unterbrechungen im Denken, woher Vergessen, Irrthum? Jedenfalls verlieren die Begriffe der Möglichkeit (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐνέργεια) in der Anwendung auf ihn ihre eigenthümliche Bedeutung [4]). Theophrast, der auch hier bei alledem an der Ansicht des Meisters festhielt, scheint sich diesen Schwierigkeiten gegenüber mit der schon sehr scholastischen Unterscheidung begnügt zu haben, der zum Leib gehörige leidende νοῦς und der aus der Einigung desselben mit dem wirkenden Princip hervorgehende seien gewissermassen zwei, gewissermassen aber doch eine Natur, sofern sie sich wie Materie und Form am einheitlichen Dinge verhalten [5]). Strato hingegen hob den Unterschied zwischen dem unkörperlichen und jenseitigen νοῦς und den

---

1) Simpl. ad Ar. d. an., S. 286, 31 ed. Hayd. Brandis, Handb. III, 1. S. 287.

2) Sext. Math. VII, 218.

3) Zu dem Folgenden vgl. Priscian. a. a. O., S. 269 f. Themist. d. an. II, 198 Sp. Zeller II b [8], 848 f.

4) Prisc. ebd. II, 17 f.

5) Themist. ebd.

übrigen Seelentheilen mit Bewusstsein auf und erklärte die vernünftige Seele für eine einheitliche Kraft, die auch in der Empfindung als solcher wirke [1]), wofür er die bekannte Erfahrung anführt, dass wir Eindrücke, welche auf uns wirken, nicht einmal bemerken, sofern wir nicht zugleich die Aufmerksamkeit, d. h. das Denken, auf sie richten [2]). Gegen die Annahme eines empirischen Erinnerungs- oder Wissensvermögens weist er auf die Thatsache hin, dass es, wie ohne Uebung keine Fertigkeit, so ohne Beweis kein Wissen gebe [3]). Nicht alle Peripatetiker freilich vollzogen diese Wendung in der Grundansicht. Von Cratippus z. B. (einem Zeitgenossen des Cicero) hören wir, dass ihm die von aussen gekommene Vernunft wegen dieses ihres (göttlichen) Ursprunges zur Begründung der Mantik dienen musste: die Vernunft sei um so scharfsinniger, je mehr sie von der Gemeinschaft mit dem Leibe sich loslöse (Cic. d. div. I, 32, 70), während dagegen wieder Dicäarch, der Naturalist, nur der Weissagung aus Träumen und Ekstase Glaubwürdigkeit zugestand (ebd. I, 3).

Bei den späteren Auslegern des Aristoteles nimmt zunächst die Erweiterung des Begriffs der anschaulichen Vorstellung (*φαντασία*) unser Interesse in Anspruch. Dieselbe hat sich jedenfalls nicht lediglich innerhalb der Schule vollzogen, denn die allgemeineren und dem populären Gebrauche geläufigeren psychologischen Begriffe sind mehr und mehr Gemeingut geworden. Man erkennt an ihr deutlich den Uebergang von dem ursprünglichen Sinne zu der modernen Bedeutung der Phantasie. So wenn Alexander (d. an. 135 a unt.) hinsichtlich ihres Unterschiedes von der Empfindung hervorhebt, jene zwar stehe nicht in unserer Macht, wohl aber die Phantasie; die Empfindung der specifischen Eigenthümlichkeiten sei immer wahr, der Inhalt der Phantasie hingegen nicht, da ihr, im Gegensatze zur Meinung, das Bewusstsein der Thatsächlichkeit fehlt (135 b ob. f.). Die Phantasie, wie Alexander (ebd.) de-

1) Zeller ebd. 918 f.

2) Plut. d. soll. an. 3. 6.

3) Plut. V. 738 (fragm.) ed. Wyttenb.

finirt, ist eine von der Empfindung zurückbleibende Spur, ein Typus, zu dem aber noch die Wirkung der anschaulichen Vorstellungsthätigkeit (*τῆς φανταστικῆς δυνάμεως ἐνέργεια*) hinzukommt. Wir besitzen nicht so viel Phantasien wie Eindrücke, sondern nur soviel als wir durch innere Thätigkeit (*ἐνεργεῖν*) in der Richtung dieses oder jenes anschaulichen Typus gerade anregen. Zu dieser Thätigkeit verhalten sich jene Spuren selbst, wie die sinnlichen Objecte zur Empfindungsthätigkeit. In Zuständen wie Traum und Wahnsinn werden dann solche Gebilde für Wahrheit genommen, weil hier die Phantasiethätigkeit nicht eigentlich selbst die Spuren bewegt, sondern von ihnen (unfrei) bewegt wird [1]). Den Gegensatz der Phantasie zu der Evidenz thatsächlicher Erkenntniss hebt auch Themistius (II, 169) hervor. Jene, heisst es dort, zwingt zur Anerkennung oder Verwerfung, das Phantasiren hingegen steht bei uns, und erstreckt sich nicht bloss auf das (empirisch) Mögliche, sondern auch auf Gebilde wie die Gestalt einer Scylla u. dgl. Wie die Aussendinge Gegenstand der Empfindung, so ist der Empfindungseindruck selbst wieder Gegenstand der Bearbeitung von Seiten der Phantasie. Den breitesten Raum aber nehmen bei den späteren Auslegern die Erörterungen ein, wie man sich die Vernunft (*νοῦς*) nach dem wahren Sinne des Meisters Aristoteles zu denken habe. Aus dessen Angabe, dass der *νοῦς* den übrigen Seelentheilen heterogen, dass er trennbar sei, wie das Ewige im Gegensatze zum Vergänglichen [2]), schlossen die Einen, er sei im Grunde gar nicht für ein seelisch-organisches Vermögen anzusehen, sondern für eine überirdische Wesenheit. So namentlich die schon unter dem Einflusse neuplatonischer und christlicher Anschauungsweise stehenden Erklärer Simplicius und Philoponus, während Themistius unentschieden bleibt. Andere dagegen, worunter namentlich die älteren wie Theophrast, Andronicus, auch Alexander und von den jüngsten Porphyrius, bestehen auf seiner Gleichartigkeit mit den übrigen Seelen-

1) *τῷ τὴν φανταστικὴν δύναμιν κινεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐγκαταλειμμάτων καὶ ὡς ἀπὸ παρόντων καὶ οὐχ ὡς ἀπὸ τοιούτων ὁποῖά ἐστιν.* Alex. a. a. O.

2) Ar. de an. 413 b 24.

kräften. Die Verbindung des Ueberirdischen mit dem Organischen suchten sich die Vertreter der ersteren Ansicht hinsichtlich ihrer Möglichkeit auf verschiedene Weise zurechtzulegen, Philoponus z. B. durch den Hinweis auf die Einheit von Materie und Form, die ja auch zu einander heterogen seien; in tieferer Weise Jamblichus, der die verschiedenartigen Kräfte für geeinigt ansah nach Massgabe einer ihrem Zusammenwirken a priori zu Grunde liegenden Idee [1]).

Sehr eingehend sind die Erörterungen über das Wesen der Denkthätigkeit wieder bei Alexander. Dass auch in der Sinnesempfindung als solcher schon eine Verstandesthätigkeit enthalten ist, hebt er nachdrücklich hervor [2]). An der Empfindungsqualität unterscheidet der Sinn die Gegensätze und Verschiedenheiten, d. h. er urtheilt zugleich. Diese Einheit liegt im Interesse der Erkenntniss, denn zur Erkenntniss des Empfindungsunterschiedes ist erforderlich, dass die Empfindung und ihre Vergleichung (Beurtheilung) durch ein einheitliches Subject geschehe (Quaest. 181, 7). Die Erklärung, wie diese Einheit möglich ist, fällt nun freilich wieder sehr scholastisch aus. Die Leistung derselben wird nämlich einfach einer in dem körperlichen Centralorgan der Empfindung ruhenden Empfindungs- und Beurtheilungsfähigkeit zugeschrieben (185, 12 f.).

Die Vernunft, lehrt Alexander, macht alles, Abstractes wie Sinnliches denkbar durch Herausheben des Wesens der Sache und Abstreifen alles individuell anschaulichen und zufälligen Materiellen (der *ὑλικὴ περίστασις*). Die Vernunft als die Möglichkeit den Denkstoff aufzunehmen (*ὑλικὸς νοῦς*), ist im Menschen von Haus aus eine Anlage zur Aufnahme der Gattungsbegriffe und gleicht insofern, wie Alexander im Anschluss an das aristotelische Gleichniss näher ausführt, mehr der Unbeschriebenheit der Tafel, als der Tafel selbst [3]). Was zu dieser

---

1) *δυνάμεις ψυχῆς συμφύτους . . . κατὰ μίαν ἰδέαν συνυφεστηκέναι, εἰς μιᾶς οὐσίας ὑπόστασιν ἑνοῦσθαι*: s. Salmas. zu Simplic. Epict. S. 256 f., wo die Belege zu der ganzen Streitfrage zusammengestellt sind.

2) Alex. Aphr. quaest. III, 9; S. 180, 15 Sp.

3) Sofern die Tafel als solche immer schon ein Bestimmtes wäre:

Anlage der Vernunft später noch hinzu erworben wird, ist die Form, dauernde Beschaffenheit und Vollendung derselben [1]), und dies vollzieht sich in der Weise, dass es von den durch die Erinnerung festgehaltenen Anschauungsbildern äusserer Eindrücke aus zu einem Uebergange kommt von dem Besitzen des Eindruckes als eines individuellen Einzelnen zum Festhalten desselben als einem Generellen und Allgemeinen. Dieser vollzieht sich vermittelst der Erfahrung, wie man z. B. den Begriff weiss aus vielen gesehenen Dingen abstrahirt. Dieses Ergreifen des den einzelnen Exemplaren Gemeinsamen setzt aber bereits das Wirken der Denkthätigkeit (in der vergleichenden Zusammenfassung des Aehnlichen) voraus [2]).

Unter der wirkenden Vernunft (*νοῦς ποιητικός*), die „von aussen" hereinkommt, versteht Alexander (139 b), besonders wegen des aristotelischen Vergleiches mit dem Lichte als der obersten Ursache für alles Sichtbare, die ursprünglichste (göttliche) Ursache. In ihrem Dasein haben die Begriffe, welche als allgemeine Beziehungen und Wesenheiten den Dingen zu Grunde liegen, den Grund und das Wesen ihrer Existenz; sie sind in ihrem An- und Fürsichsein nur, sofern sie von jener (der göttlichen Vernunft) gedacht werden [3]). In der Seele des Individuums aber kommt der Wirksamkeit dieser überirdischen Vernunft ein für die Aufnahme ihres Inhaltes schon zubereitetes Organ entgegen, die dynamische Vernunft (*νοῦς δυνάμει*, 144 b unt. f.), die als Mittelglied zwischen jener und der an das Materielle sich (als Feuer oder Wärme) an-

---

μᾶλλον τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ· αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. d. an. fol. 138 b.

1) *εἶδος, ἕξις, τελειότης* 138 a ob.

2) a. a. O. *γίνεταί τις αὐτῷ* (sc. *τῷ νῷ*) *ἀπὸ τοῦ τόδε καὶ καθέκαστον ἐπὶ τὸ τοιόνδε καὶ καθόλου μετάβασις δι' ἐμπειρίας.* — Die *περίληψις καὶ διὰ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὁμοιότητος τοῦ καθόλου λῆψις νόησίς ἐστιν· ἡ γὰρ τῶν ὁμοίων σύνθεσις ἔργον ἤδη νοῦ.*

3) Oder in der Terminologie Alexanders (a. a. O.): sie haben in den nach ihnen benannten Einzeldingen ihre *ὕπαρξις* (ihr „Anderssein"), aber ihre *ὑπόστασις* nur, sofern der *νοῦς ποιητικός* sie denkt.

schliessenden Seele die Einwirkung des Ueberirdischen auf den Menschen erst möglich macht und so das menschliche Denken zu Stande bringt. Beide Factoren sind aber auch immer bei einander, denn die göttliche Vernunft, ist wie überall, so auch schon im Keime des Menschen mit vorhanden, und wir treten in den Zustand des Denkens wirklich ein, sobald sie auf Grund jenes vermittelnden Vermögens in uns zur realen Wirksamkeit kommt. Der Schwierigkeit, welche für diese Anschauung in der Thatsache liegt, dass das Denken trotz der stetigen Anwesenheit der wirkenden Vernunft doch nicht jederzeit wirklich ist, sucht Alexander durch ein Gleichniss zu begegnen: die Vernunft verhält sich in diesem Falle wie der Künstler der immer künstlerisch thätig ist, wenn er auch nicht immer mit dem Werkzeug (*ὄργανον*) arbeitet (145 a ob.). Das „organische" Zusammenwirken aber zwischen der dynamischen und der wirkenden Vernunft ergiebt eben das Bestehen der Vernunft im gewöhnlichen Sinne, als die dem Menschen eigene stetige vernünftige Beschaffenheit (*ἐν ἕξει νοῦς*) [1]. In diesem Zusammenwirken liegt zugleich die Analogie des Denkens mit dem Empfinden, sofern auch bei Letzterem die vorhandene Empfindungsfähigkeit von einem Aeusseren (dem Objecte) zur wirklichen Empfindung angeregt und ergänzt wird; ist doch auch die göttliche Vernunft ein von Aussen (*θυράθεν*) Hereinwirkendes (144 a unt. f.). Wie wir ferner für die verschiedenen Empfindungen und ihre Arten ein gemeinsames sinnliches Unterscheidungsvermögen (das *κοινὸν αἰσθητήριον*) besitzen, so auch in der Vernunft ein höheres Unterscheidungsvermögen für die verschiedenen Arten und Inhalte des Denkens (Anschauen, Erkennen, Meinen, Ueberlegen u. a.). (137 a unt.). Themistius (II, 181) fasst das Verhältniss der beiden Arten von Vernunft ebenso wie Alexander. Die Wirkung der thätigen in der aufnehmenden beschreibt er psychologisch als ein Sichtbarmachen der im Gedächtniss als Stoff liegenden allgemeinen Anschauungen (*κοινὰ νοήματα*) auf Grund einer

---

1) d. an. fol. 138 a Mit., 143 b unt., vgl. Nourrisson a. a. O. 87.

an ihnen sich vollziehenden synthetischen Thätigkeit (als ein *συντιθέναι, διαιρεῖν, μετιέναι, περισκοπεῖν ἄλλα ἐξ ἄλλων*). Dass wir denken können, so oft wir wollen, beruhe auf dem Bereitliegen jenes Stoffes (183). Dem Wesen nach setzt indessen Themistius die wirkende Vernunft nicht mit Gott identisch (189): sie gleicht (*ἔοικε*) nur meistens Gott in ihrer Thätigkeit (wie Aristoteles dies auch ausspreche), sofern Gott wie die Vernunft in gewisser Beziehung alles ist, und in anderer wiederum alles lenkt. Sie ist als besondere Kraft der Seele eben die synthetische Thätigkeit, die mit dem Bewusstwerden der Begriffe und des Denkens selbst gegeben ist, als solche unermüdlich und unaufhörlich, ewig und selbstthätig (184). Innerhalb dieser selbst unterscheidet nun wieder Themistius die dynamische von der im eigentlichen Sinne wirkenden Vernunft. Die erstere ist ihm nicht dasselbe mit der leidenden (dem *νοῦς παθητικός*), sondern verhält sich zur wirkenden, wie die erste Stufe der Entwickelung zur zweiten (194 f.), oder, bildlich ausgedrückt, wie der Lichtstrahl, der zuerst sich uns kundbar macht, zum Wesen des Lichtes selbst, dem er entstammt. Im Grunde der Sache hat die wirkende Vernunft ihre Inhalte „ungetheilt“ (*ἀμερῶς*); dass wir trotzdem discursiv denken, liegt an der Nothwendigkeit der materiellen Unterlage, welche der Gedächtnisstoff bildet (185).

Die wirkende Vernunft fasst Themistius innerhalb der Vielheit der Subjecte als eine einheitliche gemeinsame Kraft (190), die wie das Licht in einzelne Strahlen, sich in die Menge der denkenden Einzelsubjecte zertheilt hat. Aus diesem Verhältnisse erklärt er die Gemeinsamkeit der Begriffe sowie das unmittelbare gemeinsame Verständniss der obersten und allgemeinsten Sätze, sowie überhaupt die Thatsache, dass man im Denken und Reden sich gegenseitig versteht. Auf Grund dieser Gemeinsamkeit sei nun die Vernunft in Aristoteles' Sinne zugleich leidend (*νοῦς παθητικός*), sofern sie deswegen eingeflochten erscheine in die Materialität der menschlichen Natur und unter dem Einflusse der organischen Gemüthsbewegungen und Begierden (195 f.), wie ja auch diese

ihrerseits wieder unter dem Einflusse der Vernunft stehen können [1]).

Ob diese verschiedentlichen Unterscheidungen wirklich, wie ihre Urheber behaupten, mit den An- und Absichten des Aristoteles übereinstimmen oder nicht, ist für die Zwecke unserer Darstellung weniger von Interesse als die Thatsache, dass sich an ihnen in der Schule des Meisters augenscheinlich das Bedürfniss zu Tage legt, eine Art auf- oder besser absteigender Stufenfolge in den Leistungen der Vernunft aufzuweisen, durch welche ihr Zusammenwirken mit den andersartigen seelischen Wirksamkeiten und ihre Abhängigkeit von denselben ebenso begreiflich werden soll, wie andrerseits ihr eigenartiger „höherer“ Charakter. Eine wirklich genetische Stufenfolge, bei der zugleich der Process der Entwickelung von unten auf durchsichtig würde, ist freilich dabei nicht zu Stande gekommen; an ihre Stelle tritt lediglich eine Reihe dialektischer Namen und Unterscheidungen, die indess immerhin das Vorhandensein des Bedürfnisses nach genetischer Erklärungsweise zum Ausdruck bringt. Man erkennt dies auch an der Art, wie Themistius (in der Erklärung von Anal. post. II. 19) [2]) sich den Hergang in der Bildung der Begriffe auf Grund der Erfahrung und Empfindung zurechtlegt (I, 101): durch wiederholte Wahrnehmung und sinnliche Beobachtung festigt sich allmälig in der Seele das Anschauungsbild, der Typus einer bestimmten Gattung, sowie dessen, was sie leistet (z. B. dass Helleborus ein Medicament ist). Da das Allgemeine in jedem seiner Exemplare schon enthalten ist, so wird es (als Erkenntnissinhalt) auf Grund von Wiederholungen der gleichen Einzelwahrnehmungen vermittelst des Gedächtnisses festgehalten, auf diese Weise aus dem Flusse der Einzelwahrnehmungen das gemeinsame Begriffliche zusammengefasst, und so der Begriff „zum Stehen gebracht“. Dass die Seele dieses leistet, ist nun eben dadurch bedingt, dass von vornherein die Vernunftthätigkeit in ihr enthalten ist als die Fähigkeit, welche

1) Der *νοῦς παθητικός* ist zugleich das *πάθος λογικόν*. Them. ebd. 197, 27.

2) S. o. S. 591.

die sinnlich gegebenen Einzelheiten in eins fasst und in das Unbestimmte Gliederung bringt; nur wo diese (apriorische) Thätigkeit unbemerkt bleibt, scheint die Begriffsbildung sich lediglich durch die äusseren Eindrücke statt aus dem Wesen der Vernunft heraus zu vollziehen.

Noch mehr im Lichte einer genetischen Anschauungsweise erscheint das was Sextus (adv. Math. VII, 219 f.) als das Wesentliche der späteren peripatetischen Erkenntnisstheorie vorträgt: die Bewegung, welche in der sinnlichen Erkenntniss enthalten ist, bewirkt eine Bewegung der Seele, nämlich Erinnerung und Anschauung, die als Spuren der Empfindung zurückbleiben, deren Inhalt schon eine gewisse Gleichartigkeit des Inhaltes der Empfindung zur Anschauung bringt. Diese in Erinnerung und Anschauung bestehende Bewegung löst weiter eine dritte Art innerer Bewegung aus, nämlich die der logisch unterscheidenden Anschauungsthätigkeit [1]), die aber schon eine bewusste Denkthätigkeit ist [2]), z. B. wenn man aus den Erinnerungsbildern der einzelnen Personen den Gattungsbegriff Mensch bildet. Hierin ist nun das Reflexionsvermögen (bei Sextus *διάνοια* genannt) von dem activen Denken (*νοῦς*) zu unterscheiden. Bleibt die Seele bei der Beschäftigung mit der von der Empfindung gegebenen Anschauung stehen, so ist sie auf der Stufe der Meinung (225); fasst sie dieselben aber zum Zwecke der Abstrahirung des Allgemeinen zusammen, so ist dies schon eine Vernunftthätigkeit (*ἔννοια*), aus der dann, je nachdem sie in der Reduction auf unfehlbare Begriffe oder in dem Hinwenden auf das dem Irrthume stattgebende praktische Gebiet besteht, entweder theoretisches oder praktisches Wissen (*ἐπιστήμη* oder *τέχνη*) entspringt (223). Zur Charakterisirung einzelner Stufen dieser Entwickelung im Sinne der Schule können wieder einige Ausführungen bei Themistius dienen (II, 200 f.). Die Vernunft als dynamische, heisst es dort, erhält ihre specifische Denkbestimmtheit durch die Erleuchtung (*ἐλλάμπειν*) von Seiten der wirkenden. Sie

1) *τῆς λογικῆς φαντασίας* — *κατὰ κρίσιν* a. a. O.

2) *διάνοια* und *νοῦς*, *κατὰ προαίρεσιν*, ebd.

denkt dann die Begriffe der Kategorien, zunächst nur als solche, und darum noch ohne Beziehung zu Wahrheit und Irrthum, die erst im weiteren Denken durch die Verbindungen der Begriffe hineinkommen. Erst die Vernunft nämlich bringt die in einander verflossenen Momente und Inhalte des anschaulichen Vorstellens als abgegrenzte Begriffe und Worte mit einander in Verbindung und macht dadurch die anschauliche Einheit erst zu einer logischen. Sie denkt ferner alles, sowohl das räumlich und zeitlich Theilbare wie das Untheilbare in ungetheilter Zeit (202 f.). Wie die einheitliche Vernunft es anfängt, entgegengesetzte Begriffe, nämlich nicht bloss positive, sondern auch deren negative (*κατὰ στέρησιν*) Gegensätze zu denken, glaubt Themistius ebenfalls mit Hülfe der Unterscheidung von dynamischer und wirkender Vernunft erklären zu können, indem er dieselben zugleich als die Vermögen zum Denken des Negativen und Positiven einander gegenüberstellt (205). Den positivsten aller Begriffe, die eigentlichste Realität oder Gott, denkt demzufolge nur die wirkende Vernunft ohne Mitwirkung der dynamischen (206).

Abgesehen von dem Gegensatz, in welchen bei den Aristotelikern Wesen und Inhalt der Vernunft zu den organisch-psychischen Functionen gesetzt ist, hält sich die Zeichnung der genetischen Entwickelung der Erkenntniss bei den Stoikern im wesentlichen mit der peripatetischen in Uebereinstimmung, nur ist hier bei dem Zurücktreten des theoretischen Interesse hinter das praktische der Process viel äusserlicher aufgefasst und durchgeführt.

Die Empfindung und ihr Bewusstwerden in dem herrschenden Seelentheile ist für die Stoiker ein körperlicher Vorgang, wie die Seele selbst eine körperliche Substanz [1]). Die Inhalte des Gemeinsinnes (*κοινὴ αἴσθησις*) werden zum Erweis ihrer Körperlichkeit ohne weiteres mit denen des Tastsinnes in eins gesetzt [2]). Die Seele ist nach der stoischen Theorie ursprüng-

---

1) Stob. ecl. I, 50. Dox. Gr. 395 b 20. Plac. phil. IV, 23. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 188.

2) Plac. phil. IV, 8. Stob. Flor. IV, 203: *οἱ Στοϊκοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἁφὴν προσαγορεύουσιν.*

lich gleich einem unbeschriebenen Blatte auf welches die Empfindungen die ersten Schriftzüge eintragen; doch wird ihre besondere Aufnahmefähigkeit für die Letzteren besonders hervorgehoben [1]). Das sinnliche Object prägt seine Eigenthümlichkeit in dem wahrnehmenden Subject ab, wie das Siegel seine Form im Wachs, und hat insofern auch als subjectiver Vorgang objective Richtigkeit [2]). Auf diesem Abdruck im Organ, welcher wie der des Siegels seine Höhe und Tiefe hat [3]), beruht (nach Zeno und Kleanthes) das Gedächtniss und das auf Grund desselben zurückbleibende Anschauungsbild (*φαντασία*). Chrysippus freilich fand in dieser Auffassung eine Anzahl von Schwierigkeiten besonders hinsichtlich der Möglichkeit, zu gleicher Zeit eine Menge verschiedener und theilweise geradezu unverträglicher Abdrücke aufzunehmen und festzuhalten; er ersetzte sie daher durch die Ansicht, der sinnliche Eindruck bestehe in einer qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*) des passiv aufnehmenden Organs, bzw. der Seele [4]). An dem Begriffe der *φαντασία* ist bei den Stoikern die Erweiterung im Sinne der Einbildungskraft, deren Inhalte auf einer an die äusseren Eindrücke sich anschliessenden Wirkung der Denkthätigkeit (*διάνοια*) beruhen, gleichfalls zu finden [5]). Das Zusammenfassen gleichartiger Anschauungsbilder in eine Gesammtvorstellung ist die Erfahrung [6]). Diese Wirkung der Denkthätigkeit in Bezug auf die

---

1) Plac. phil. IV, 11: *οἱ Στωϊκοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν.*

2) Sext. Emp. Math. XI, 183: die sinnliche Anschauung ist *καταληπτικὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεσφραγισμένως.*

3) Sext. Math. VII, 228. 236. 372. Pyrrh. Hyp. II, 70. Diog. L. VII, 45 f.

4) Sext. Math. VII, 229. 239. 376; II, 400. Diog. L. VII, 50.

5) Suid. s. v. *φαντασία*. Welcherlei Arten von Gegenständen man in dieser Weise oft vorstellt, heisst es bei M. Anton. V, 16, das giebt der ganzen Denkweise ihre bestimmte Färbung.

6) *ἐμπειρία = τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος* Plac. phil. IV, 11.

Eindrücke ergiebt dann zunächst die Meinung [1]) und weiter die auf der Anschauung beruhenden Allgemeinbegriffe (*προλήψεις*), die sich durch ihre naturwüchsige und unwillkürliche Entstehung von den Begriffen im engeren Sinne (*ἔννοιαι, ἐννοήματα*) unterscheiden, sofern letztere als Resultat aus einer besonderen wissenschaftlichen Reflexion und Beobachtung hervorgehen [2]). In dieser spontanen Verarbeitung [3]) der Anschauungen zu Begriffen und begrifflichem Denken zeigt sich schon die Wirksamkeit der Vernunft (*λόγος*), die etwa mit dem 14. Lebensjahre im Menschen ausgebildet ist (Plac. phil. IV, 11). Die Art, wie dieselbe im Denken die gegebenen sinnlichen Eindrücke bearbeitet, haben die Stoiker zu classificiren gesucht. Die Vernunft wirkt, wie sie ausführen, stufenweise, theils auf Grund des unmittelbaren sinnlichen Eindruckes (*κατὰ περίπτωσιν*) im Bewusstwerden der Empfindung, theils in der Anerkennung der Aehnlichkeit des Objects mit seinem Anschauungsbilde (*καθ' ὁμοιότητα*); ferner (als Phantasie im jüngeren Sinne dieses Wortes) indem sie entweder nach Analogie anderweitig wahrgenommener Dinge das Anschauungsbild vergrössert oder verkleinert [4]), oder einfach Umsetzung (*μετάθεσις*) der Bestandtheile desselben vornimmt [5]) oder verschiedene sinnliche je in eins zusammenbringt [6]) (*κατὰ σύνθεσιν*); wieder eine andere Art ist die Begriffsbildung durch Entgegensetzung [7]). Durch Succession (*μετάβασις*) ferner ent-

---

1) *δόξα, ὑπόληψις*, vgl. Salmas. ad Simpl. Epict. 41.

2) Plac. phil. IV, 11 (Dox. Gr. 400 a 17 f.): *τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. L. VII, 54: *πρόληψις = ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου.* Vgl. Epict. Diss. 1, 22.

3) Sext. Math. VIII, 406. 409. Zeller III a [3], 77, Anm. 4.

4) z. B. etwa aus dem Anschauungsbilde des Menschen das des Riesen oder des Zwerges macht.

5) z. B. etwa Menschengestalten fingirt, welche die Augen auf der Brust haben.

6) wie in der Vorstellung der Centauren u. a.

7) Auf diese Weise soll z. B. der Begriff des Todes aus dem des Lebens gebildet werden.

steht die Vorstellung des Ortes, durch Negation die von verneinenden Qualitäten u. dgl. (Diog. L. VII, 52 f.).

Die Mitwirkung der Vernunft wird hierbei immer schon vorausgesetzt; auf Grund derselben hat der Mensch mit der sinnlichen zugleich die logische Anschauung: an einer Münze z. B. sieht er nicht bloss die sinnliche Qualität, sondern auch die Art ihres Gebrauches [1]. Ausserdem hat er vernunftmässig die durch Demonstration vermittelte Erkenntniss (Diog. L. VII, 52). Nach der praktischen Seite ferner (Plac. phil. IV, 21) ist die Vernunft sowohl innerlich wirksam (*λόγος ἐνδιαθετός*), sofern sie zwischen dem Zweckmässigen und Unzweckmässigen wählen kann und das richtige Verhalten in Bezug auf die Affecte bedingt (Sext. Pyrrh. hyp. I, 65), sondern auch nach aussen in der Bildung der Sprache (als *λόγος προφορικός*) [2]. Im Besonderen wird die Vernunft beschrieben (Diog. L. VII, 46 f.) als die Fähigkeit, einen gegebenen Inhalt als wahr anzunehmen oder abzulehnen, sowie dem Wahrscheinlichen gegenüber die kritische Prüfung zur Anwendung zu bringen; ferner als die Kraft, sich vom erkannten Wahren nicht abdrängen zu lassen, sowie überhaupt als die Beschaffenheit, welche die Anschauungsbilder in das richtige Verhältniss bringt [3]. Aus alledem erwächst das Wissen als ein auf der vernunftgemässen Aufnahme und Verarbeitung der Anschauungsbilder beruhender dauernder Zustand (Diog. L. VII, 47). Auf ihr beruht endlich die Bildung (*ψυχὴ ἔντεχνος καὶ ἐπιστήμων*) als Kenntniss von Anfang und Ziel der Dinge, sowie der immanenten Weltvernunft (Marc. Ant. V, 32). Das Thier hat nach stoischer Ansicht die Vernunft nicht. Zwar soll Chrysipp in dem Thun des Hundes, der nach Durchspürung verschiedener Wege den richtigen einschlägt, eine Art logisches,

---

1) Sext. Math. VIII, 70. Plac. phil. IV, 1. Vgl. Epictet. diss. I, 6. II, 8, 7.

2) Ueber den Zusammenhang dieser Lehre mit einer Ansicht des Aristoteles vom *ἔσω* und *ἔξω λόγος* (Ar. 76 b 24) s. Prantl, Gesch. d. Log. I, 119, Anm. 117.

3) Epict. Diss. I, 20: der Logos ist *πρόσχρησις φαντασιῶν οἵων δεῖ.*

nämlich disjunctives Schlussverfahren gesehen haben (Sext. Pyrrh. hyp. I, 69); im Allgemeinen aber gilt bei den Stoikern der Satz, dass das Thier auf der Stufe der reflexionslosen Anschauung stehen bleibt (Plac. phil. IV, 11). Nach einer interessanten Erörterung Seneca's (epist. 121) vertritt bei demselben die Stelle der Vernunft ein angeborner Instinct, ein Gefühl (sensus) nämlich, welches das Thier für seine Constitution besitzt, ohne dass es zu klarem Bewusstsein kommt, in der Weise etwa, wie jeder Mensch weiss, dass er eine Seele oder ein Bewegungsvermögen hat, oder wie das Kind seinen Organismus gefühlsmässig obenhin (crasse, summatim et obscure) kennt. Auf ihm beruht es, dass das Thier seine Glieder zweckmässig gebraucht. Denn es wird wie jedes Geschöpf seiner organischen Constitution gemäss zum Handeln bestimmt [1]); daher weiss es schon am ersten Anfange seines Lebens, was es als schädlich zu vermeiden hat, wie denn z. B. Vögel nicht den Hund, wohl aber die Katze und sogar den Schatten des Habichts fürchten. Die Furcht vor dem Tode bringt das Thier mit auf die Welt und das auf Erhaltung des Lebens abzielende Wissen im Einzelnen besitzt es vor aller Erfahrung auf Grund des instinctiven Gefühles seiner Beschaffenheit. Das Thier fühlt in dieser Weise z. B., dass es aus Fleisch besteht, und „fühlt" daher auch, dass dieses durch ein bestimmtes Ding verletzt oder nach Umständen geschützt wird. Auch die Kunstfertigkeiten gewisser Thiere sind auf Grund dieses Gefühles angeboren. Daher ist kein Thier gelehrter als das andere, denn die Natur vertheilt ihre Gaben gleichmässig. — Man erkennt in dieser Darstellung Seneca's die erste ausführlichere Begründung der alten und noch heute vielfach populären Ansicht von dem sogen. Instincte der Thiere [60].

Einen wesentlichen Unterschied der stoischen von der peripatetischen Erkenntnisslehre bildet bei jener die Bemühung um ein besonderes Kriterium der Wahrheit. Bei Aristoteles verstand es sich wie für Plato von selbst, dass die Ver-

---

1) Omnes constitutioni conciliantur in qua sunt. Sen. a. a. O.

nunft, wo sie ungehindert sich bethätigt, Wahrheit hat, denn ihr Wesen und Wirken ist als solches schon das Kriterium der wahren Erkenntniss. Die Stoiker hingegen, welche den platonischen Unterschied von Vernunft und Sinnlichkeit aufgaben, um beide als gleichartige Kräfte der Seele ohne ursprünglichen Inhalt und Wahrheitsgehalt zu fassen, müssen deswegen eben fragen, was denn nun im Erkenntnissacte die Wahrheit verbürge. Denn die Vernunftinhalte (Ideen) sind ihnen nicht metaphysische Offenbarungen, sondern auf Grund ihres Empirismus rein subjective Erkenntnissproducte [1]). Aber das Bedürfniss eines Kriteriums ist schon für den Inhalt der Empfindung und Anschauung gegeben, denn wie die Stoiker sagen, sind nicht alle Empfindungen wahr [2]), und ausser den Anschauungen, welche von wirklichen Empfindungen stammen, giebt es auch solche, die von einem leeren Zuge (*διακενὸς ἑλκυσμός*) der Seele herrühren, in Folge dessen z. B. Melancholiker ihre Einbildungen für sinnliche Realitäten nehmen [3]). Auch kommen ja Anschauungsbilder im Traume und in der Phantasie durch rein innere Thätigkeit zu Stande (*ἀπὸ διανοίας*) [4]). Als Kriterium nun wird für den Inhalt der Anschauung wie des Denkens diejenige Beschaffenheit zu gelten haben, welche seine Evidenz ausmacht, d. h. welche der Seele die Anerkennung seiner Realität und somit die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) abnöthigt. Dies liegt nun für die Wahrnehmung darin gegeben, dass man in derselben auf Grund des Empfindungsvorgangs eben wirklich ein draussen befindliches Ding als Anschauungsinhalt in das psychische Innere hereinnimmt, dass somit die Wahrnehmungsvorstellung eine hereinnehmende (*καταληπτικὴ φαντασία*) ist [61]. Sofern nämlich der Gegenstand wirklich gesehen, gehört wird u. s. w., und Sinne wie Seele gesund sind, hat die Empfindung die

---

1) *Ἐννοήματα ἡμέτερα* „Gal." hist. phil. 25 (Dox. Gr. 615, 16. Vgl. ebd. 472).

2) Belege bei Zeller 79. 85, 2.

3) Plac. phil. IV, 12, 4 f. Sext. Math. VII, 241.

4) Diog. L. VII, 45 f. 50 f. Plac. phil. IV, 9. 4. 12.

Kraft, sich die Zustimmung zu erzwingen, ähnlich wie das Gewicht auf der Wagschale diese nothwendig zum Sinken bringt. Das Kriterium ist hier m. a. W. die Handgreiflichkeit, die unmittelbare sinnliche Klarheit des Eindruckes selbst [1]), bei welchem die Zustimmung nothwendig und unfreiwillig ist. Sofern man aber beim sinnlichen Empfinden ausser dem äusseren Eindrucke noch die von innen kommende Entgegennahme und Anerkennung desselben als eines wahren bemerken kann, und mit letzterem doch auf Veranlassung des Eindruckes eine spontane Thätigkeit der Seele gesetzt ist, scheinen die Stoiker sich für berechtigt gehalten zu haben, den Act der Zustimmung (*συγκατάθεσις*) als einen freiwilligen von dem passiven Erleiden des Eindruckes zu unterscheiden, obwohl sie andrerseits keinen Zweifel daran hegen, dass er vom Eindrucke erst veranlasst ist [2]).

Aber auch für das Resultat der Vernunftthätigkeit, das eigentliche Wissen, ist ihnen der kataleptische Charakter das massgebende Kennzeichen der Wahrheit (Stob. Ecl. II, 128): was sich in einer mit der erforderlichen Spannung und Kraft ausgerüsteten Seele im normalen Wege der Entwickelung des Denkens von der Stufe der Wahrnehmung an als wissenschaftliches Urtheil auf Grund der Vernunftthätigkeit ergiebt, das bedingt eben auf Grund normalen Entstehens die unmittelbare Gewissheit seines Inhaltes, und hat eben in dieser Art von rationeller Handgreiflichkeit die Bürgschaft seiner Wahrheit; es ist, wie namentlich Posidonius ausgeführt zu haben scheint, Wahrheitsbürgschaft auf Grund der normalen Vernunftwirksamkeit [3]). Wo hingegen der denkende Theil, anstatt seine

1) Cic. Acad. I, 11, 40 f. Diog. L. VII, 54. Sext. Math. VII, 227. Pyrrh. hyp. III, 241.

2) Sext. Math. VIII, 397. Die Freiwilligkeit der *συγκατάθεσις* wird namentlich da betont, wo sie in der Zustimmung zu praktischen Entschlüssen zur Geltung kommt. Vgl. Gell. Noct. Att. XIX, 1.

3) Der *ὀρθὸς λόγος*. Diog. L. VII, 54. Ueber die allmälige Ausbildung der hierher gehörigen stoischen Terminologie s. Hirzel, Untersuchungen etc. II, 71.

Selbständigkeit zu behaupten, fremden Einwirkungen, z. B. des begehrenden Factors unterliegt, wird sein Urtheil getrübt (Gal. V, 463).

Wahre Erkenntniss also ist nach den Stoikern, was auf dem Wege des natürlich-organischen Entwicklungsganges des Erkennens auf Grund äusserer Eindrücke und normaler psychologischer Verarbeitung derselben zu Stande kommt. Wahr ist, was so gedacht wird, wie es alle normal organisirten Menschen denken, und das Kriterium der Wahrheit für einen Inhalt liegt in nichts anderem als in dem Nachweise der normalen Art seiner Entstehung. Im Gegensatze zur platonisch-aristotelischen Anschauung von einem transcendenten Vernunftinhalte wird sonach die stoische Erkenntnisslehre eine Begründung des common sense. Gegen den Inhalt ihrer Lehre von der Katalepsis haben nun schon im Alterthum die Skeptiker Arcesilas und Karneades darauf hingewiesen, dass keine wahre Empfindung und Vorstellung von der Art sei, dass nicht in Bezug auf subjective Ueberzeugungskraft eine falsche denselben Eindruck machen könne, wie dies namentlich Sinnestäuschungen und widersprechende bestimmte Aussagen der Sinne selbst beweisen [1]). Unter diesen Umständen aber die wahren von den falschen zu unterscheiden sei unmöglich, zumal auch der Abstand zwischen beiden durch Mittelglieder und unmerkliche Unterschiede ausgefüllt werde, sonach die Grenze sich verwische. Den Unterschied der kataleptischen Anschauung und ihres Gegentheils ersetzte daher Karneades durch eine Theorie der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, auf Grund deren das subjective Zutrauen zu der Realität des Geschehenen oder Gedachten ausreichend erscheint für die Zwecke des praktischen Lebens (Sext. Math. VII, 166 f.).

Der Uebergang zum Sensualismus, in welchem wir die Stoiker von Aristoteles her begriffen sehen, ist bei Epikur in dem Rückgange auf die demokritische Anschauungsweise auch in der Erkenntnisstheorie vollzogen. Eine selbstthätige

---

1) Zeller 494. 501 f.

Verarbeitung der Eindrücke durch den Verstand wird zwar nicht geleugnet; sie wird aber möglichst im Sinne eines an die Wahrnehmung sich anschliessenden physikalischen Processes gefasst und als eigentliches Erkenntnissproblem nur dasjenige behandelt, was mit der Theorie des Hineinfliegens der Bilder in die Seele in unmittelbarer Beziehung steht. Die Bilder werden aus Wahrnehmungen zu Anschauungen (*φαντασία*), sofern sie aus dem Sinnesorgane weiter in die Seele gelangen und auch dort die ihrem äusseren Original entsprechende Gliederung ihrer kleinsten Theile behalten [62]. Complicirte Anschauungs- und überhaupt Phantasiebilder sollen sich aus dem Aneinanderhängen der einfachen („wie Spinnweben") erklären (Lucr. IV, 726 f.). Je feiner sie sind, um so eher dringen sie durch das Sinnesorgan hindurch bis in die Seele. Darin, dass uns beständig eine sehr grosse Menge derartiger Bilder umflattert, soll der Grund liegen, dass wir jeder Zeit beliebig irgend ein Erinnerungsbild uns anschaulich machen können: es kommen dabei von der Menge uns immer diejenigen zum Bewusstsein, auf welche wir eben unsere Aufmerksamkeit richten [1]). Diese Bilder sind es auch, welche im Schlaf als Traumgestalten auf die Seele wirken, nur dass wir dieselben, weil die eigentliche Sinnesthätigkeit ausgeschlossen und das Gedächtniss vermindert ist, von wirklichen Empfindungen nicht zu unterscheiden vermögen. Die grosse Beweglichkeit der Traumbilder ist nichts anderes als die Bewegung jener materiellen Bilder selbst.

Man kann diese mechanischen Erklärungen trotz ihrer Wunderlichkeit immerhin für eine Ahnung und Vorausnahme mancher späterer Ansichten betrachten, in denen die Abhängigkeit gewisser seelischer Zustände von nervenphysiologischen Verhältnissen sich zum Ausdrucke bringt. Ihre weitere Entwickelung nach der Seite der höheren Erkenntnissvorgänge verliert sich bei Epikur, wie zu erwarten, sehr in's Unbestimmte. Auf Grund der gedächtnissmässig erhaltenen Anschauungen, heisst es, bilden sich allgemeine Denkinhalte

1) Lucr. IV, 780. Cic. ad fam. XV, 16.

(προλήψεις) heraus, wie Meinungen und die verschiedenen Arten von Allgemeinbegriffen (ἔννοια, καθολικὴ νόησις), die auf Grundlage der Empfindung durch Erfahrung (περίπτωσις), Analogie, Aehnlichkeit und Synthese entstehen unter „Mitwirkung“ (συμβαλλομένου) der Vernunft (λογισμός) [1]. Wortbezeichnungen für die Dinge sowie Unterordnung jedes sinnlichen Eindruckes unter eine derselben giebt es erst auf Grund jener προλήψεις. Was nun zunächst durch äussere Eindrücke als subjectiver Inhalt und Zustand sich herausbildet, ist dann eben auch auf Grund seiner Entstehung und subjectiven Realität an sich wahr, mag es nun Empfindung oder Anschauung (φαντασία) oder ein innerer Zustand wie Lust und Schmerz, Traum u. a. sein [2]). Dies gilt auch für die Fälle, wo ein und dasselbe verschiedenen Beobachtern verschieden erscheint [3]). Von Wahrheit im Sinne der „Uebereinstimmung des physischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte“ [4]) ist bei Epikur hier nicht die Rede. Der Ansicht von der Unzuverlässigkeit der Sinne begegnet er durch die Behauptung, dass man damit auch den Inhalten des Denkens, dem ja die Anschauung immer zu Grunde liegen müsse, die Glaubwürdigkeit entziehe, sodass, falls die Sinne wirklich trügen, das Denken nicht einmal einen stichhaltigen Beweis für ihre Trüglichkeit erbringen könne [5]); sofern jene Ansicht sich aber auf die Verschiedenheit der Wahrnehmungsurtheile hinsichtlich desselben Gegenstandes berief, suchte er sie durch seine Lehre von der Symmetrie der wahrgenommenen Objecte zu den individuellen Sinnesorganen zu entkräften (Plut. adv. Colot. 5): Jeder Mensch nimmt von den Dingen immer nur diejenigen Theile oder Bestandtheile

---

1) Diog. L. X, 32 f. Vgl. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit (Klausthal 1874), S. 15 f.

2) Diog. L. X. 33. 31 f. Sext. Math. VII, 203 f.

3) Vgl. oben S. 189 die epikureische Erklärung unrichtiger Gesichtswahrnehmungen. Diog. L. X, 51.

4) Vgl. A. Lange, Gesch. d. Mater. I[2], 83.

5) Cic. d. fin. I. 19. 31. Diog. L. X, 146. Sext. Math. VIII, 64

wahr, auf welche sein Organ gleichsam gestimmt ist [63], sodass jede Empfindung von dem Bestande der Dinge „aus der vielfachen Mischung wie aus einer Quelle das was ihr zuträglich und angemessen ist (*τὸ προσφέρον καὶ οἰκεῖον*) ergreift“. Da sonach niemand je das Ding als Ganzes wahrnimmt, sondern immer nur eine gewisse Summe von Bestandtheilen desselben, so muss der, für welchen es sich trifft, dass für seine Sinne eben ein anderer Bestandtheil Empfindung wirkend ist als für die anderen Beobachter, es sich gefallen lassen, dass man sein Urtheil darüber für falsch erklärt, obgleich es für ihn ebenso richtig ist, wie für jene das ihrige. Auch muss man wohl annehmen, dass dasjenige was in einem bestimmten Subjecte eine bestimmte Anschauung hervorruft, dies eben auf Grund seiner bestimmten gleichbleibenden Beschaffenheit zu wirken im Stande ist, so dass die daraus hervorgehende Anschauung nichts anderes ist als die im Subjecte hervortretende Wirkung dieser objectiven Qualität, d. h. eben als ihre Wahrheit. Der Inhalt einer Empfindung kann, wie Epikur lehrt, den einer anderen weder bestätigen noch widerlegen; sie kann demselben auch weder etwas hinzusetzen noch wegnehmen, da in ihrem Bewusstwerden nichts weiter liegt als eben ihr unmittelbarer Inhalt [1]). Und wie für Empfindungen, so liegt auch für die durch sie bedingten Anschauungen (*φαντασίαι*) das Kriterium ihrer Wahrheit einfach in ihrer Realität als Inhalte des Bewusstseins [64]. Auch die Thätigkeit der Vernunft (*λόγος*) kommt in dieser Beziehung, soweit es sich rein um den Inhalt der Empfindung als solcher handelt, nicht in Betracht; ist doch er selbst in seinem Inhalte erst von dem Dasein der Wahrnehmung abhängig. Die Empfindung (Anschauung) beglaubigt sich selbst durch ihr Dasein (*ὑφεστάναι*) und ihre Stetigkeit, die nicht möglich wäre ohne das objective Bestehen des sie bedingenden Gegenstandes [2]).

Der Unterschied von wahr und falsch greift erst Platz im

---

1) Diog. L. X, 31. Lucr. IV, 386, 489. 497.

2) Lucr. IV, 481. Diog. L. X, 32.

Gebiete der **Meinung**, welche das Denken an die sinnlichen Eindrücke anfügt. Diese besteht nach jener Ansicht wesentlich in einer an die Anschauung anknüpfenden inneren Bewegung [1]), die eine von dem blossen Eindrucke unterschiedene Auffassung (*διάληψις*) an denselben hinzubringt [2]). Eine weitere physikalische Begründung dieser selbständigen psychologischen Verarbeitung von Eindrücken hat Epikur allem Anschein nach unterlassen. Das logische Kriterium für die Wahrheit oder Unwahrheit der Meinungen liegt für ihn in dem Umstande, ob sie durch sinnliche Wahrnehmung, sei es unmittelbar, sei es durch Zurückführung auf eine sinnlich-evidente Thatsache bestätigt (bzw. nicht widerlegt) werden oder nicht [3]). Der Werth solcher unmittelbar gewisser Thatsachen steht daher über dem des deducirenden Denkens (*ἀπόδειξις*). Die Resultate des letzteren sind unsicher im Vergleich zu den sinnlichen Erscheinungen. Ihre Ausgangspunkte liegen in den durch die Wahrnehmung gegebenen Zeichen (*σημεῖα*) [4]). Im gleichen Range mit sinnlichen Evidenzen stehen übrigens für Epikur die ersten und eigentlichen Bedeutungen der **Worte**. Sofern diese nämlich aus solchen Eindrücken und Anschauungen naturgemäss sich gebildet haben, geben sie uns begriffliche Inhalte (*προσλήψεις*), die einer deductiven Begründung ihrer Wahrheit nicht weiter bedürfen [65].

Dieser Abschluss der epikureischen Erkenntnisslehre stimmt mit ihrem Augangspunkte freilich wenig zusammen. Die Wahrheit aller Wahrnehmungen begründet Epikur darauf, dass

1) Plac. phil. IV, 9. Sext. Math. VIII. 9. Diog. L. X, 51.

2) Diog. L. X, 50 f. bes. ... *συνημμένην μὲν* (sc. *τὴν ἐν ἡμῖν κίνησιν*) *τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται* (so, und nicht mit Ritter und Preller *διάλειψιν* ist zu lesen): s. Anm. [75].

3) Sext. Math. VII. 211 f. Diog. L. X, 34 (*τὸ προσμένον*, vgl. 147, *κς'*) Lucr. IV. 485. 514. Vgl. Zeller 391.

4) Diog. L. X, 32. Lucr. IV, 465. 813. Vgl. **Tohte** a. a. O. S. 15.

jeder nur Theile des Dinges, bzw. Bilder von demselben wahrnimmt, welche letztere auf dem Wege zum Sinnesorgane noch dazu verändert werden können. Diese, in der Seele aufgenommen, sollen rein als seelische Inhalte wahr sein. Wenn aber, wie zugestanden wird, der Inhalt jeder sinnlichen Wahrnehmung bei seinem Zustandekommen einer Menge unberechenbarer Zufälligkeiten ausgesetzt ist und trotzdem aus den Empfindungen der einzelnen Menschen sich Allgemeinbegriffe (προλήψεις) herausbilden, die allen Menschen gemeinsam und mithin allgemeine Wahrheiten sind, so läge in dieser Thatsache ein viel grösseres Wunder als selbst in der Ursprungslosigkeit der transcendenten Vernunft bei Aristoteles. Im Uebrigen gilt von dem allgemeinen Charakter dieser Erkenntnisslehre dasselbe, was oben (S. 215) über den der stoischen bemerkt wurde, woran der Umstand, dass auf jener Seite mehr Sorgfalt auf das Begreifen der Denkthätigkeit, hier mehr auf das der sinnlichen Anschauung gelegt wird, nichts Wesentliches ändert.

Ausser den dargestellten Erkenntnisslehren der Peripatetiker, Stoiker und Epikureer ist vor dem Auftreten des Neuplatonismus kein weiterer origineller Versuch in dieser Richtung vorhanden. Die ausserhalb der Schulsystematik stehenden Vorstellungen über dieses Gebiet, wie sie theils vom Standpunkte der allgemeinen Bildung bei Plutarch hervortreten, theils gelegentlich im Interesse einer Specialwissenschaft, wie bei den Medicinern und Physiologen, zum Vorschein kommen, lehnen sich entweder in freierer Weise einer der bezeichneten Theorien an oder zeigen sich als s. z. s. eklektische Niederschläge aus allen zusammen, je nach dem Bedürfnisse der Ansichten zu deren Behuf sie herangezogen werden. Letzteres ist namentlich der Fall bei G a l e n, der einerseits ganz wie der sonst von ihm bekämpfte Epikur das Kriterium für die Wahrheit der Empfindung in deren sinnenfälliger Augenscheinlichkeit erblickt, andrerseits mit Aristoteles im Inhalte der Vernunft bestimmte allgemeinste und ursprüngliche Einsichten als oberste Kriterien für das Denken gesetzt findet, die sich ebenfalls durch ihre „Augenscheinlichkeit" (ἐναργῶς)

rechtfertigen [1]). Trotz dieser letzteren Voraussetzung kann er anderwärts nicht umhin, die Vernunft von der Empfindung abhängig zu machen, indem er Anschauung und Erinnerung, die ohne die Empfindung nicht sind, mit unter die Vernunftthätigkeiten rechnet [2]). Eine Art systematischer Eklekticismus tritt auf medicinischer Seite sehr viel später bei Joannes (d. spir. I, 5, 10 f.) hervor, bei dem wir zugleich wieder die schon erwähnte Fortbildung des Begriffes der Phantasie [3]) antreffen. Zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in der Mitte stehend, nimmt sie (nach Joannes) vom Inhalte der Empfindungen die Formen in sich auf, die sie dann aber gleichsam von der Vernunft angeregt und zugleich wieder gezügelt, durch eigene Combinationen und Zusätze zu selbständigen Gebilden verarbeitet; diese ihre Wirksamkeit ist dann wieder für die Vernunftthätigkeit von Bedeutung. Die Erkenntniss (intelligentia Steph.) nämlich erhält ihre Objecte von der Vernunft (mens) in abstracter Form und hat sie erst mit Hilfe der anschaulichen Phantasie mit concretem Inhalte zu erfüllen. In der Mitte zwischen beiden steht die Meinung (pars opinatrix), deren Inhalt, je nachdem er von oben oder von unten, von der Vernunft oder von der Sinnlichkeit her entscheidend beeinflusst wird, bald Richtiges enthält, bald in die Gefahr des Irrthums geräth.

Einen platonisch gefärbten Eklekticismus vertritt hier wie überall Plutarch von Chäronea, dessen Ansichten über Erkenntniss sich mehr durch gelegentliche feine Bemerkungen auszeichnen als durch systematischen Zusammenhang. Die sinnliche Anschauung ist ihm im Wesentlichen ein Erleiden des äusseren Eindruckes, dem jedoch hinsichtlich seiner Einwirkung auf das praktische Verhalten von Seiten der Vernunft her eine zustimmende Kraft (*συγκαταθετικόν*) zur Seite geht (adv. Colot. 26); überhaupt hebt Plutarch gern die Bedeutung hervor, die dem rationalen Factor auch hinsichtlich des Wahr-

---

1) Gal. I, 49; vgl. V, 724.

2) Vgl. Gal. I, 433 m. IV, 770; V, 600.

3) In der lat. Uebers. b. H. Stephanus imaginatio.

nehmungsinhaltes zukommt. Als charakteristische Thatsachen hierfür erwähnt er, dass man u. a. Nachahmungen von Thierstimmen leicht für wirkliche Thierlaute halte, sobald von vornherein das Vorhandensein der letzteren nahegelegt sei (Sympos. V, 1 fin.); daraus dass man eine Schrift mit dem Blicke überlaufen und dabei an etwas anderes denken kann, gehe hervor, dass bewusstes Empfinden nicht möglich ist ohne gleichzeitiges Denken des Empfundenen, wonach dann eine gewisse Vernunftthätigkeit auch in den Wahrnehmungen der Thiere vorauszusetzen sei, was von anderer Seite her auch der Umstand beweise, dass Thiere verrückt werden (d. soll. an. 3. 5) u. dgl. [66]. Im Wesentlichen allerdings wirken in den Thieren an Stelle der Vernunft die Naturtriebe und Begierden; wenn diese sie auch zuweilen in die Irre führen, so gleicht doch dabei die Abweichung vom Normalen hinsichtlich seiner Bedeutung etwa dem Schwanken eines vor Anker liegenden Schiffes; bei dem Menschen hingegen lässt die Vernunft oft nichts von der ursprünglichen Natur übrig (d. am. prol. 1 f.). Galen übrigens, der dieser Richtung auch näher steht als der epikureischen, will (X, 133) den Thieren sogar wirkliche Vernunftthätigkeiten zuerkennen: ausser substanzieller Gleichheit erkennen sie ja, wie er hervorhebt, auch individuelle Eigenheiten, bestimmte Personen u. dgl. [67].

Viertes Kapitel.

Gemüth und Affect.

In keinem ihrer verschiedenen Gebiete hat die griechische Psychologie nach Aristoteles mit grösserem Interesse gearbeitet als in der Betrachtung der leidentlichen Zustände des seelischen Lebens, in der Bestimmung und Eintheilung der

Affecte (πάθη). In diesem Theile ihrer Forschung liegen, abgesehen von dem Ausbaue der Pneumalehre und der allmäligen Ausbildung des Begriffes vom Bewusstsein die wesentlichsten positiven Ergänzungen des von Plato und Aristoteles übrig gelassenen Materiales; hier befinden sich zugleich die psychologischen Erhebungen und Discussionen, welche für die theoretische und ethische Bildung des Zeitalters die grösste Tragweite besassen. Ausser in der vorwiegend ethischen Richtung dieser Zeiten lag der Grund für die gesteigerte Arbeit nach dieser Seite hin auch in dem Umstande, dass Aristoteles gerade hier im Allgemeinen wie im Einzelnen die psychologische Aufgabe noch offen gelassen hatte. Seine methodische Psychologie als solche fasst, mit der Analyse des Denkens und Wollens beschäftigt, die Gefühle und Affecte so gut wie gar nicht in's Auge, und seine Betrachtung der Affecte, die lediglich den Zwecken der Rhetorik und Ethik dient, verzichtet von vornherein auf die systematische Heranziehung psychologischer Kategorien und Methoden zur Analysirung der Vorgänge des Gemüthslebens. Das Verdienst der eingehenden Behandlung dieses Gebietes haben vor allem die Stoiker erworben und zwar nicht nur durch das was sie positiv in demselben leisteten, sondern auch durch die Anregung, welche sie den Peripatetikern u. a. gaben, auf Grund des Widerspruches nämlich, der gegen die Einseitigkeit ihrer Methode sich erheben musste. Von ihrem centralen ethischen Interesse aus lenken sie den Blick eingehend auf das Verhältniss der Gemüthszustände zum Denken und Wollen; ihre Zeichnung des idealen Weisen aber mit seiner ethischen Intellectualität, die dem praktischen Leben gegenüber die erhabene Ruhe der Denkhandlung zu preisen unternimmt, bringt bei ihnen Ansichten und Werthschätzungen der Affecte hervor, welche die Kritik von Seiten eines anderen Lebensideales her, namentlich bei den Peripatetikern, wachriefen. So ist es gekommen, dass der Streit über Wesen und Werth der Affecte in den empirisch-psychologischen Erörterungen nach Aristoteles den breitesten Raum einnimmt.

Zu einer rein und durchgreifend psychologischen Auf-

fassung ist man übrigens dessen ungeachtet im Verlauf desselben auf keiner von beiden Seiten gelangt. Dies ergiebt sich schon aus der Formulirung der Hauptfrage, bei der es sich wesentlich um die Behauptung der Naturgemässheit oder der Naturwidrigkeit der Affecte handelte, und wobei von beiden Parteien zuletzt nicht auf theoretisch-physiologische, sondern auf ethisch-praktische Gesichtspunkte hingewiesen wurde. Den Stoikern, denen die Tugend in der ausschliesslichen Bethätigung des Denkens und seiner Herrschaft über den vernunftlosen Theil der Seele bestand, war der Affect als das Vernunftlose das was nicht sein soll und was der wahren Natur des Menschen widersprach; die Peripatetiker hingegen hatten die Lehre ihres Meisters von der Tugend als der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig der natürlichen Triebe im Auge und vertheidigten von hier aus die Ansicht von der Naturgemässheit aller richtig geleiteten und beherrschten Gemüthsbewegungen [68]. Von Bedeutung für die psychologische Betrachtung war aber dabei der Umstand, dass in dem Streite selbst die Natur der Affecte im Allgemeinen und Einzelnen, sowie ihr Verhältniss zum Erkennen und Handeln genauer zur Sprache kommen musste. Die Stoiker arbeiteten hierbei freilich mehr mit dem logischen Apparate von Definitionen und Eintheilungen, während die Peripatetiker mehr auf psychologische Analysen ausgingen (vgl. Cic. Tusc. IV, 5, 9).

Schon Theophrast scheint in jeder Hinsicht Veranlassung gehabt zu haben, das Wesen des Affects mit Beziehung auf stoische Ansichten zu erörtern [1]. Bei ihm erkennen wir zugleich, wie die peripatetische Schule dieses Gebiet behandelte. Begehrungen und Affecte, lehrt er, haben ihren Ursprung in körperlichen Bewegungen, im Gegensatze zu den theoretischen Acten, die rein seelisch, im νοῦς sogar überseelisch sind [2]. Dass das Körperliche aber hierbei nur die veranlassende Ursache und der Zustand selbst in Wahrheit seelisch sei, wurde,

---

1) s. Zeller II b³. 862.

2) Simplic. phys. fol. 225 a.

wie schon in der Lehre von der Empfindung, so auch hier von Seiten Strato's besonders hervorgehoben [1]. „Wie wir den Ton, obgleich er im Ohre selbst klingt, nach aussen verlegen, weil wir den Zwischenraum zwischen dem Schallorgan und dem seelischen Centrum zur Empfindung hinzurechnen, so glauben wir auch, dass der Schmerz dort (in dem Körpertheile) ist, wo er seinen Anfang genommen hat." Dasselbe gilt für die Affecte der Furcht, des Neides, der Trauer u. a. Der Affect wirkt, wie Theophrast hervorhebt, auch auf den Leib zurück; denn Lust und Schmerz, die ihn begleiten, wirken auf die organischen Zusammenhänge, (die physiologische Vermittelung soll in den veränderten Feuchtigkeitsverhältnissen liegen), jene auflösend, dieser zusammenziehend und vermögen bei übermässiger Beeinflussung des Athmungsorgans Bewusstlosigkeit herbeizuführen. Lust, Schmerz und Enthusiasmus ferner wirken auf die Stimme und disponiren dadurch zu Gesang und Musik; Freude in entsprechender Weise zu Springen, Tanzen, Klatschen u. dgl. [2]. Diese Richtung auf organisch-psychologische Erklärung erkennt man auch an den spärlichen Definitionen, die uns von peripatetischer Seite aus diesem Gebiete überliefert sind. Die Liebe erklärte Theophrast als das Uebermaass eines nicht von der Vernunft geleiteten Begehrens, dessen Entstehung ebenso schnell sei als sein Ablauf langsam (frgm. 114). Zu der schon dem Aristoteles geläufigen Erklärung der Schaam als Furcht vor Schande bemerkt Alexander (quaest. IV, 21, S. 272), sie sei von Haus aus eine (naturgemässe) Abneigung (*ἀλλοτριότης*) gegen das Schändliche, und daraus erst entspringe jene Furcht mit ihrem Inhalte. Theophrast, der ausdrücklich Plato gegenüber den logischen Eintheilungsgrund von Wahrheit und Falschheit für die Bestimmung der Lust ablehnt, weist dafür hin auf die Eintheilung nach Graden der Stärke, durch die sich z. B. verwandte Affecte, wie Tadel, Unwille, Eifer [3] unterscheiden;

1) Plac. phil. V. 2. Plut. mor. ed. Wytt. V, S. 697.
2) Theophr. frgm. 10 Wimm. Ebd. frgm. 90.
3) *μέμψις, ὀργή, θυμός*, Simpl. in categ. fol. 7.

er macht auch auf die psychologischen Wechselwirkungen zwischen Lust und Unlust aufmerksam: eine Lust vertreibt die entgegengesetzte Unlust [1]). Er hat auch die feine Bemerkung, dass Hass u. a. aus übertriebener Liebe entstehe (frgm. 82). Vermittelst dieser Methode streiten die Peripatetiker besonders gegen die von den Stoikern (s. u.) behauptete Gleichartigkeit der Affecte. Bei deren Annahme wäre, wie Alexander ausführt, nicht zu begreifen, warum die eine bestimmte Lust nur speciell zu dieser, eine andere nur zu einer anderen seelischen Thätigkeit hinzutritt; ferner warum gleichzeitige Lustempfindungen einander im Bewusstsein hemmen [2]).

Die stoische Auffassung der Sache steht sowohl was Princip als was Methode betrifft, zu der peripatetischen im Gegensatze. Ihrer Vorstellung von dem Wesen und der Bedeutung des intellectuellen Factors widerstreitet es anzunehmen, dass in dem organischen Wesen des Menschen eine natürliche Schranke für die Wirksamkeit der Vernunft und ihrer Freiheit sowohl des Erkennens wie des Wollens gegeben sei. Die thatsächliche Herrschaft blinder Triebe soll daher nicht anders als unter ihrer Mitwirkung freien Lauf haben. Alle Affecte, sagt Zeno, sind freiwillig und entstehen auf Grund bestimmter Verhältnisse des Denkens und Vorstellens. Letztere selbst sollen nun freilich doch wieder nicht ohne pathologische Beeinflussung des denkenden Theiles von Seiten organischer Vorgänge zu Stande kommen [3]). Indem daher die Stoiker den peripatetischen Satz von der Naturgemässheit der Affecte bestreiten, bleibt der Ausgangspunkt ihrer Begründung für dieselben in einem Schwanken. Die Affecte sind Acte der Freiheit, sofern sie nicht ohne Zulassung von Seiten der Vernunft entstehen; diese Zulassung soll aber doch in einer Art von Nothwendigkeit, nämlich auf Mangel an Selbstbeherrschung

---

1) Frgm. 85 Wimm. Olympiodor. in Plat. Phileb., S. 269 Stallb.
2) Alex. quaest. IV, 13; vgl. S. 230, 20; 231, 4; 264, 1 Speng.
3) Cic. Acad. I, 10, 39, vgl. Hirzel, Untersuchungen II, 154 f.

(intemperantia), auf Schwäche [1]) des Wesens, Verkehrung beruhen, welche die Vernunft die richtige Einsicht verfehlen lässt (Cic. Tusc. IV, 9, 22; 28, 60. Diog. L. VII, 110), so dass sich das Begehren der massgebenden Leitung durch dieselbe entzieht [2]). Darum hängt die Geneigtheit zu den Affecten, sowie der Grad der Herrschaft über dieselben im Grunde von der individuellen Qualität der Seele ab (ebd. 14, 32). Dass die Stoiker diese letztere Thatsache, das Gewaltsame (*βιαστικόν*) der Affecte [3]) zwar nothgedrungen anerkannten, aber nicht besonders betonten, lag wesentlich mit daran, dass sie in den Begriff des Pathos auch habituell gewordene Dispositionen mit aufnahmen. Man erkennt dies an Affectbestimmungen wie die, dass der Geiz eine falsche Meinung sei über den Werth des Geldes, Furcht ein Irrthum in Bezug auf bevorstehende Uebel u. dgl. [4]). Das Motiv für diese ganze Auffassungsweise liegt aber in dem Bestreben, die sittliche Zurechnung für Affecthandlungen in jedem Falle aufrecht zu erhalten [5]). Die Affecte, (die nach Chrysipp's Ansicht im Herzen, wo zugleich der Sitz der Vernunft sein sollte, entstehen [6]), sind ihnen wesentlich Urtheile (*κρίσεις*, Chrys.) und Meinungen (*δόγματα*, Epict.), schlechte oder unbotmässige Einsichten [7]), sofern diese einen heftigen Impuls zu Handlungen bedingen. Hierbei unterscheidet sich die spätere Auffassung (bei Chrysippus) vor den älteren bei Zeno dadurch dass letztere nicht die Urtheile an sich schon als Affecte ansah, sondern diesen Begriff auf das aus dem unvollkommenen Urtheil erst hervorgehende, zu demselben hinzutretende Gebahren anwendete, während Chrysipp diese Exaltations- und Depressionszustände (*ἐπάρσεις*, *δήξεις*, *συστολαί*) mit dem in-

---

1) *ἀτονία* und *ἀσθένεια*, s. Heinze, Stoicor. d. affect. doctr. (Berlin 1860), S. 18. 22.

2) Vgl. Salmas. ad Epict. Simpl. S. 87 f.

3) Heinze a. a. O. S. 16.

4) Zeller 227, 4; 428, 2.

5) Sen. d. ir. II, 1. Zeller ebd. 229, 6.

6) Heinze a. a. O. 39.

7) *Λόγος πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος* s. ebd. 9.

tellectuellen Momente zu einem Vorgange zusammenbegriff [1]). Neben dem ethischen war hierbei allerdings auch ein psychologischer Gesichtspunkt im Spiele, die Ansicht nämlich von der Einheitlichkeit der seelischen Function, sofern der leitende Theil (das ἡγεμονικόν) derselben die Kräfte des Strebens und Begehrens nicht ausser sich haben, sondern in seiner Wirkungssphäre mit eingeschlossen enthalten sollte. Die Stoiker unterschieden desshalb unter dem Begriffe des Urtheiles den Affect von dem Irrthume (ἁμαρτία). Letzterer ist da, wo man lediglich aus falscher theoretischer Einsicht handelt, während bei dem Affect eine Ablenkung von der rechten Erkenntniss unter Mitwirkung des mit der falschen Schätzung gegebenen Triebes stattfindet [2]).

Im Allgemeinen ist der Affect nach Ansicht der Stoiker eine übermässige Erregung des Begehrens, die sich der Herrschaft der Vernunft entzieht (ὁρμὴ πλεονάζουσα ἄλογος oder ἀπειθὴς λόγῳ) [3]), daher er auch besonders von Chrysipp als eine naturwidrige Seelenbewegung bezeichnet wird. Aus dieser Definition folgt, dass nur der Mensch im eigentlichen Sinne Affect hat, weil nur er Vernunft besitzt und der Gegensatz zu dem vorhandenen vernünftigen Denken den Affect als solchen im stoischen Sinne wesentlich bestimmt [4]). Das Uebermaass (πλεονασμός) der Erregung besteht wesentlich darin dass die Gemüthsbewegung den Menschen über das Mass hinaus gegen Vernunft und Willen fortreisst (Gal. V, 369); der Begriff der begehrlichen Erregung (ὁρμή) hat in der Hauptsache den Sinn, dass darin eine Störung des mit der Vernunft gegebenen Gleichgewichts der inneren Zustände (συμμετρία) liege (vgl. Cic. Tusc. IV, 21, 47). Hierzu betonten die älteren Stoiker mehr die Abkehr von der Vernunft, andere mehr die Heftigkeit des Begehrens und die Aufhebung der organischen Symmetrie (ebd. 6, 11).

---

1) Ebd. 10. Menag. ad Diog. L. 177 a C. Galen. V, 377.

2) Heinze 7 f.

3) Belege b. Heinze 3; Zeller 225 f.

4) Heinze 6 f.

Das Verhältniss des Leiblichen zum Seelischen im Affecte scheinen erst die jüngeren Stoiker genauer erwogen zu haben. Seneca erkennt eine natürliche Grundlage des Affectes im Organismus an, die der Freiheit des Individuums entgegen und äusseren Einflüssen ausgesetzt ist. Ihr entspringt als zweites Stadium eine Meinung, (wie etwa: die Beleidigung fordert Rache), die aber, um wirksam zu werden noch eines dritten der Freiheit anheimgegebenen Actes, nämlich der Zustimmung von Seiten der Vernunft bedarf, von der aus dann erst die eigentliche Bewegung losbricht (Sen. d. ir. II, 14). Zum Affecte wird hiernach die natürliche Grundlage erst dadurch dass die Meinung aus der natürlichen Regung mehr macht, als ihr naturgemäss zukommt (vgl. M. Ant. IV, 3). Den Beweis dafür erblickt Seneca (cons. ad Marc. 7) in Thatsachen wie die, dass die Trauer rein als natürliche Erregung einen viel kürzeren Verlauf hat, als da, wo sie durch fortgesetzte Betrachtungen über den Verlust vertieft und verlängert wird. Ob der Affect wirklich eingetreten ist oder nicht, hängt hiernach nicht davon ab, ob sich schon körperliche Symptome wie Thränen, Zittern u. dgl. zeigen, sondern davon, ob die Vernunft ihre zügelnde Macht verloren oder behauptet hat (Sen. d. ir. II, 2). Der Weise im stoischen Sinne, bei welchem letzteres immer der Fall ist, fühlt daher nur s. z. s. Spuren und Schatten der Affecte, nicht mehr aber diese selbst (ebd. I, 16). Von diesen Erwägungen aus bestreitet Seneca gegen die Peripatetiker den Nutzen auch der gemässigten Affecte und Leidenschaften (d. ir. II, 7 f.). Die einmal ausgebrochene Gemüthsbewegung sei in Bezug auf ihren Fortschritt und ihre Tragweite dann der Herrschaft des Geistes entzogen. Wer z. B. lediglich durch Zorn gelegentlich tapfer wird, hat damit eben nicht die Tugend der Tapferkeit (ebd. 13), eine Bemerkung, die bei aller Richtigkeit doch mit der ursprünglichen stoischen Auffassung von dem Affect als Wirkung der Freiheit nicht mehr recht stimmen will. Dasselbe gilt von der trivialeren des Chrysippus (Cic. Tusc. VI, 29, 63), dass man frische Leidenschaften nicht müsse curiren wollen, dass sie aber von selbst mit der Zeit sich legen, wenn auch ihre Ursachen, die Mei-

nungen, bleiben, eine Thatsache, für die er (nach Gal. V, 419) keinen klaren Grund angeben konnte. Unter dasselbe Bedenken fallen die Ausführungen Seneca's über die Abhängigkeit des Affectes und der Art, wie er sich äussert, von der Beschaffenheit des Temperaments (d. ir. II, 19), sowie die Bemerkung Arrians (Epict. diss. II. 18) und anderer (Cic. Tusc. IV, 11), dass der Affect durch Gewöhnung in der Form einer schwer zu überwindenden Begierde in der Seele einwurzeln könne.

Da alle Affecte im weiteren Sinne dieses Wortes nach stoischer Anschauung pathologische Zustände sind, und die Stoiker die Zustände der Seele durch Analogien aus dem Körperleben zu verdeutlichen lieben (s. u. S. 265), so ist ihre allgemeinste Eintheilung auf diesem Gebiete die Unterscheidung von Krankheiten (*νοσήματα*, morbi) und Schwachheiten (*ἀρρωστήματα*, aegrotationes) der Seele [1]. Jene bestehen in positiven, habituell gewordenen, in Fleisch und Blut übergegangenen (Cic. Tusc. IV. 10, 24) Begierden zu bestimmten Objecten, wie Liebe zum Geld, Ehrgeiz u. a.; diese in dem Mangel an Widerstandsfähigkeit gegen gelegentliche innere Reize; dahin gehören Hang zum Trunke, Zorn, Verlangen nach Weibern u. a. Bei jener Klasse hat die vorgefasste Meinung (z. B. vom Werthe des Geldes) einen wesentlichen Antheil, während die Zustände der anderen mehr organische und nur eben der Vernunft nicht genügend unterworfene Dispositionen zu Meinungen und entsprechenden Begehrungen sind. Damit hängt weiter zusammen, dass die „Krankheiten“, je nachdem die dabei mitwirkenden Meinungen etwas zu erstreben oder zu vermeiden heissen, entweder positives oder negatives Verlangen (Begehren oder Widerstreben) sind (Cic. Tusc. IV, 10). In der Zutheilung der einzelnen Affecte an die beiden Klassen zeigen sich übrigens bei den Stoikern Schwankungen [2]. Innerhalb der wesentlich durch Vorstellungen bedingten Gattung kommt nun weiter die Thatsache in Betracht, dass die

---

1) s. Heinze 35. Tiedemann, System der sto. Phil. III, 261 f.
2) s. Tiedemann ebd. 263.

Objecte der Begehrungen in Güter und Uebel zerfallen, und dass diese theils gegenwärtige theils zukünftige sind [1]. Hieraus ergeben sich die vier Hauptklassen der leidenschaftlichen Zustände: 1) die Lust oder Freude (ἡδονή, voluptas) und ihr Gegensatz, die Bekümmerniss (λύπη, aegritudo): sie sind beide unrichtige Vorstellungen über ein Gegenwärtiges, sofern dieses als ein Gut oder ein Uebel aufgefasst wird; 2) die Begierde (ἐπιθυμία, libido) und ihr Gegensatz, die Furcht (φόβος, metus), d. h. die falsche Schätzung eines Zukünftigen als eines Gutes oder Uebels [2]. Als Unterarten der leidenschaftlichen Lust werden bei Cicero aufgeführt: Uebelwollen (malivolentia), Genuss (delectatio), Ueberhebung (jactatio); als solche der Bekümmerniss: Neid (invidentia), Eifersucht (aemulatio), Gehässigkeit (obtrectatio), Mitleid, Trauer, Angst, Kränkung (aerumna), Schmerz, Jammer (lamentatio), Kummer (sollicitudo), Verdriesslichkeit (molestia), Pein (afflictatio), Verzweiflung u. dgl. Unter die Furcht fallen: Trägheit, Schaam, Schreck, Besorgniss (timor), Beklemmung (pavor); Entsetzen (exanimatio) u. a.; unter die Begierde endlich: Zorn, Jähzorn, Hass, Feindschaft, Zwietracht, Unersättlichkeit (indigentia), Verlangen u. a. [69]. Man erkennt schon an dieser Aufzählung, dass unter den Begriff des Affectes hier noch die des Gefühles, der Leidenschaft und der Neigung ununterschieden mitgedacht sind. Andrerseits wurden die Stoiker durch das Merkmal des Pathologischen, das sie in den Begriff des Affectes hineinverlegten, veranlasst, manche Zustände von wesentlich affectiver Beschaffenheit einfach deswegen, weil sie normale Gemüthsbewegungen sind, von dieser Bezeichnung auszuschliessen, ohne doch ihre Verwandtschaft mit jenen sich verhehlen zu können. Zum systematischen Ausdrucke brachten sie diesen Umstand dadurch dass sie für die Hauptklassen der pathologischen Affecte die entsprechenden normalen Gegensätze aufzuweisen suchten. Danach giebt es als Gegensatz zu der heftigen ver-

---

1) Zeller 230 f.

2) Diese Eintheilung hat sich, wie oben (I. 1. S. 232) gezeigt wurde, schon bei Plato vorbereitet.

nunftlosen Lust eine normale wohlthuende Bewegung der Seele in der Freude (χαρά, laetitia), die stetig, sanft und verständig ist (Cic. Tusc. IV, 6, 11f.); in ähnlicher Weise steht der Begierde das vernünftige Wollen (βούλησις) gegenüber, sowie der Furcht die Vorsicht (εὐλάβεια Diog. L. VII, 116); nur zur Bekümmerniss fehlte ihnen der entsprechende normale Gegensatz [1]), (der eben schon in der εὐλάβεια mitgegriffen ist). Dies sind die normalen Erleidungen (εὐπάθειαι), die in der Seele des Weisen die Stelle der Affecte einnehmen; ihr Wesen liegt darin dass die Affection, die von aussen kommt, seitens der Vernunft nicht verneint, sondern geordnet (κοσμεῖν) wird [2]). Im Einzelnen stehen dann wieder unter der βούλησις: Güte (εὐμένεια), Freundlichkeit (ἀσπασμός), Wohlwollen (εὔνοια und ἀγάπησις); unter der εὐλάβεια: Ehrgefühl (αἰδώς) und Reinheit (ἁγνεία); unter der χαρά: Vergnügtsein (τέρψις) und Frohsinn (εὐφροσύνη und εὐθυμία).

Die Definition der einzelnen Affecte ist bei den Stoikern gleichfalls schwankend, sofern die älteren das Wesentliche derselben mehr in dem Gemüthszustand, die jüngeren dasselbe mehr in der vorausgehenden Vorstellung erblicken [3]). Principiell nach diesen verschiedenen Richtungen durchgeführt finden wir diesen Unterschied allerdings nur in den Definitionen der vier Hauptgattungen, sofern uns bei diesen die Ueberlieferung noch deutlich die ältere (zenonische) von der jüngeren (chrysippischen) Fassung unterscheiden lässt. Die zenonischen Bestimmungen geben die Affecte im Wesentlichen als Zustände des Organismus; sie sind hiernach entweder Begehrungen (ὀρέξεις) oder „Ausbiegungen“ (ἐκκλίσεις) oder Aufwallungen (ἐπάρσεις) oder Contractionen (συστολαί). Die verursachende Vorstellung steht dabei erst in zweiter Linie. Chrysippus dagegen (Gal. V, 366) machte die falsche Vorstellung zum Hauptmerkmal, so zwar, dass er dabei für das

---

1) Heinze 31.

2) S. ebd. 30. Ueber den Begriff der εὐπάθεια vgl. Cic. Tusc. IV, 6. Diog. L. VII, 116. Plut. virt. mor. 8. Augustin. civ. D. XIV, 8. Lactant. div. inst. VI, 15.

3) Zeller 231, Anm. 1.

Pathologische und Ueberraschende des Auftretens (im Gegensatze zu dem ruhigen theoretischen Verhalten) in dem Zusatze „frisch“ oder „neu“ (πρόσφατος) eine genügende Begründung zu haben glaubte [1]). Letzteren Ausdruck hatte auch Zeno schon zur Definition des Affectes gebraucht, so jedoch, dass er als Ursache desselben nicht die Frische oder Neuheit der Vorstellung als solcher, sondern die des vorgestellten Gutes oder Uebels bezeichnete [2]). Die Verschiebung dieses Prädicats innerhalb der Definition ist bezeichnend für die Verschiedenheit der beiderseitigen Anschauungen, von denen die ältere auf den Eindruck, die jüngere auf die geistige Reaction das Hauptgewicht legte. Dessen ungeachtet erscheint auch bei Chrysipp die organisch-psychische Wirkung des Affectes mehr im Lichte eines von der Vorstellung Zugelassenen [3]), als in dem eines durch ihre blinde Wirksamkeit unvermeidlich Bedingten [70].

Aus den Definitionen der Hauptklassen gewannen die Stoiker die der einzelnen Affecte durch kurze Zusätze, die man dem betreffenden Gattungsbegriffe als specifisches Merkmal anfügte, und wobei ihnen augenscheinlich wenig darauf ankam, ob das Unterscheidende von äusseren Beziehungen oder von dem Vorstellungsinhalt oder von einer specifischeren psychologischen Bestimmung hergenommen wurde, sofern nur der sprachliche Unterschied genügend zu Tage trat [71]. Daher haben die stoischen Einzeldefinitionen der Affecte kein psychologisches Interesse. Sehr vereinzelt ist eine Analyse, wie die des Zornes bei Seneca, der an dieser „absichtlichen und vorsätzlichen Erregtheit der Seele zur Rache“ [4]) drei Stadien unterscheidet: die unwillkürliche Erregung als Vorbereitung, den bewussten Gedanken, dass das Wahrgenommene oder Erlittene Strafe

1) Gal. V, 416, vgl. Heinze 25.

2) Cic. Tusc. III, 31, 75. Salmas. ad Simpl., S. 71 f., der auch nachweist, dass Cicero in seinen Definitionen vielfach die zenonischen und chrysipischen Bestimmungen zusammenschmilzt.

3) *Παραλαμβάνοντες τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως.* Stob. ecl. II, 168.

4) Concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio persequentis, Sen. d. ir. II, 3. Arten des Zornes ebd. I, 4.

verdiene, und das Fortgerissenwerden der Vernunft in dem weiteren Verlaufe und Ausbruche des Affectes[1]).

Bei der Einseitigkeit, mit der die Stoiker auch im Triebleben die Oberherrschaft der Vernunft aufzuweisen suchten, war es natürlich, dass sie Kindern und Thieren die Affecte absprachen (Gal. V, 431). Das Vernunftlose kann, nach ihrer Ansicht, weder begehren noch sich ereifern (ebd. 212 f.), denn auch diese Zustände sind Acte der Freiheit (Cic. Tusc. IV, 14, 31). Hinsichtlich der unleugbar vorhandenen affectiven Erregungen der Thiere, von denen aus gerade in dieses psychologische Gebiet wichtige Einblicke sich hätten gewinnen lassen, mussten sie sich daher mit der Unbestimmtheit abfinden, dass bei jenen nur etwas den Affecten „Aehnliches"[2]) vorhanden sei. Immerhin macht auch hier Seneca (d. ir. I, 3) den Versuch, den thierischen Affect genauer zu analysiren und dem entsprechenden menschlichen Zustande etwas näher zu rücken. Die Thiere, sagt er, haben Wahrnehmungsvorstellungen (*φαντασίαι*), aus denen die Erregungen (impetus) entstehen, die aber stürmisch und unklar sind und daher schnell vorübergehen. An Stelle des Zorns tritt daher hier thierische Wildheit u. dgl.

Die stoische Affectenlehre fand in ihrer Einseitigkeit eine scharfe Beurtheilung von Seiten des Posidonius, der hauptsächlich gegen sie die platonische Dreitheilung der Seele wieder zur Geltung brachte. Dem Chrysippus gegenüber weist er darauf hin, dass dessen Ansicht die Frage offen lasse, wie im Affecte die Seele bewegt werde, und wie sie bewege; eben darauf komme es aber eben an. Man könne sonst nicht erklären, warum z. B. der Weise, der doch auch bestimmte Dinge für besonders gut und erstrebenswerth hält, durch diese doch keineswegs in Affect gerathe, während thörichte Menschen durch Kleinigkeiten sich hinreissen lassen; ferner warum verschiedene Personen von ungefähr gleicher Vorstellungsweise

---

1) Der Affect des Zornes war überhaupt noch am meisten Gegenstand psychologischer Beobachtung, z. B. auch bei den Epikureern; vgl. Philod. d. ir. ed. Gomperz S. 36.

2) Simile quiddam, Cic. a. a. O.

doch in Bezug auf Erregbarkeit sehr verschieden seien. Unerklärt bleibe ferner die Macht der Gewohnheit gegenüber den Affecten. Für den Fall vollends, wo man im Widerspruche mit der klaren Vernunfteinsicht etwas in affectiver Weise begehrt, komme nach der stoischen Ansicht der Widerspruch heraus, dass die Vernunft zwar wisse, dass etwas schadet, es aber von sich aus zugleich für ein Gut erkläre. Nach jener Ansicht sei ferner nicht einzusehen, warum eine Meinung oder Einsicht im Stande der Neuheit (πρόσφατος) Affecte bewirke, eine veraltete hingegen nicht [1]. Nach Posidonius' eigner Ansicht ist die Grundlage zu den Affecten ebenso wie das Begehren nach Lust, Ehre u. dgl. dem Menschen auf Grund der beiden niedern Seelenkräfte (Muth und Begierde) angeboren. Daraus erklärt sich auch der Umstand, dass gewisse Thiere Affecte haben, sowie der, dass die Stärke eines Affectes mit abhängt von der Beschaffenheit des Leibes und ihre Bewegungen der Disposition des Organismus folgen. Auch die mildernde Wirkung, welche die Zeit auf die Neigung zu Affecten ausübt, begreift sich so am besten: die leibliche Grundlage und die entsprechenden Seelenkräfte werden mit der Zeit durch ihre Erschütterungen müde und lassen sich mehr und mehr von der Vernunft lenken, wie ein zugerittenes Pferd von dem Reiter [2]. Die Ursache der Affecte liegt hiernach in dem Uebergewichte des muthigen und begehrlichen Seelentheiles über die Vernunft (Gal. V, 469).

Wie man hieraus erkennt, ist Posidonius geneigt, das Verhältniss von Leib und Seele beim Affect in einer der stoischen gerade entgegengesetzten Weise zu fassen. Der Affect wirkt nach seiner Ansicht nicht vom Geist auf den Leib, sondern von diesem oder von den niedern Seelenkräften aus auf den Geist. Diese Auffassung ist überhaupt ausserhalb der Stoa und im Gegensatze zu ihr im Alterthume die herrschende [3]. Kann doch selbst Seneca, wo er gerade einmal das Dogma der Schule nicht vor Augen hat, nicht umhin, den Einfluss

---

1) Gal. V, 378. 399 f. 402. 416.

2) Belege s. bei Heinze 504.

3) Vgl. Salmas. ad Simpl. S. 109.

des Temperaments auf die Entstehung der Affecte ausführlich zu erörtern (de ir. II, 19): zornmuthig wird man in Folge der Beimischung des Warmen im Organismus, denn das Feuer ist heftig und energisch; der Zorn entsteht durch Erhitzung des Blutes in der Herzgegend, weil hier überhaupt schon die meiste Wärme sich findet. „Feuchtere“ Naturen, wie Kinder und Frauen, erzürnen sich weniger leicht und heftig, weil sie die gesteigerte Wärme durch Bewegung erlangen müssen. Im „trockenen“ Lebensalter (der mittleren Jahre) ist der Zorn schnell, aber nicht nachhaltig, weil hier Erhitzung und Abkühlung schneller wechseln; im Greisenalter, wo die Wärme abnimmt, tritt an seine Stelle eine stetige Verdriesslichkeit. Auch Plutarch zeigt, dass die Affecte aus dem Körper stammen und mit seiner Kraft zu- und abnehmen. Desshalb ist auch, wie er bemerkt, das leidenschaftliche Wesen des Zornes und des tyrannischen Handelns nicht für Kraft und Energie sondern für Schwäche zu halten [1]). Auf derselben Seite steht Galen, welcher der stoischen Theorie eine eigene Betrachtung des Affectes gegenüberstellt. Da er mit Plato und Posidonius in der Ansicht über die drei Grundkräfte der Seele übereinstimmt, so sind ihm die Affecte von vornherein ebenfalls Wirkungen der vernunftlosen Seele. Es fragt sich aber, wie er richtig hervorhebt, ob sie als solche für active oder für passive Zustände derselben (*ἐνέργειαι* oder *πάθη*) zu halten seien (Gal. V, 506 f.). Er macht darauf aufmerksam, dass die eine Thatsache die andere keineswegs nothwendig ausschliesse: die Wirkung des einen Seelentheiles kann für einen andern oder für die ganze Seele ein Leiden bedingen; ja sie kann für den wirkende Theil selbst dazu werden, wenn sie aus der normalen Bewegung durch besondere Ursachen sich zum Uebermass steigert, etwa so, wie die regelmässige Herzbewegung, die sich im Pulse zu erkennen giebt, bei der Steigerung zum Krampfhaften (*παλμός*) zu einem L e i d e n des Herzens wird. Dem analog sind auch die Affecte Energien der beiden unteren Seelenkräfte (Muth und Begierde), und als solche ursprünglich naturgemäss,

---

1) Plut. d. virt. mor. 11. d. san. tu. 12. d. coh. ir. 8.

können aber, wenn sie im naturwidrigen Uebermass auftreten, mit ihren Wirkungen nicht nur den ganzen Körper sondern auch die Vernunft in Mitleidenschaft ziehen. Wie sollte auch die Vernunft von sich aus dazu kommen, über die in ihr liegenden Gesetze und Maasse hinauszugehen und unvernünftig zu werden? [1]). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Galen anderwärts (VI, 138) erklärt, der Zorn sei wesentlich körperlich (eine Aufkochung der Herzwärme), und das geistige Moment dabei (das Verlangen nach Rache) nur ein Accidens dieses Vorganges.

Diese Theorie Galens lässt zwar die nähere Angabe des Grundes vermissen, welchem zufolge die normale organische Energie sich zum Uebermasse steigert, setzt aber die Affecte mit ihrer organischen Grundlage in ein richtigeres Verhältniss. Ueber die einzelnen Affecte finden sich gute und wirklich psychologische Bemerkungen vielfach bei Plutarch [72], der im Allgemeinen hierüber mit Plato übereinstimmt.

Ueber die allgemeine Beschaffenheit der Zustände von Lust und Unlust finden wir unter den Peripatetikern bei Alexander eine Anzahl guter Bemerkungen. Jede Gattung lebender Wesen hat ihre bestimmten naturgemässen Thätigkeiten, und deswegen auch ihre specifischen Arten der Lust (Alex. quaest. IV, 5, S. 239, 21 Sp.); daher ist Unlust, wo sie sich einfindet, immer die Kenntniss eines naturwidrigen Zustandes (ebd. 238, 19; vgl. IV, 2). Ueber den Gegensatz von Lust und Unlust bemerkt er (240, 20), dass der Gegensatz zur Lust für die Unlust nur im rein psychischen Sinne bestehe und nicht etwa als organische Unannehmlichkeit (*πόνος*) anzusehen sei, da dem seelischen Gefühle der Lust auch nur ein Seelisches als Gegensatz entsprechen könne. Lust und Unlust verhalten sich wie Förderung (*διάχυσις*) und Hemmung (*συστολή*) der psychischen Lebensthätigkeit (241, 11). Trotz dieser Gegensätzlichkeit giebt es Mischungen von Lust

1) Gal. V, 378. Vgl. die verwandte Ansicht, von der Plutarch (Amator. 16) berichtet: die Liebe sei eine *ἐπιθυμία* und nur im Uebermaass eine *μανία*.

und Unlust, da nämlich, wo die den beiden entgegengesetzten Gebieten entnommenen Zustände zu einander nicht in directem Gegensatze in Bezug auf ein und dasselbe Object sich befinden (I, 12); von den beiden Gegensätzen aber ist noch der Zustand der Indifferenz zu unterscheiden[1], der da eintritt, wo die Thätigkeiten ruhen, wie im Schlafe und in der Erholung, oder wo sie sich, wie bei den gewöhnlichen Sinnesempfindungen, von den höheren Graden ihrer Wirksamkeit zu niederen herabgestimmt haben.

Eine selbständige Betrachtung des Wesens von Lust und Unlust finden wir, wenn auch mehr unter dem ethischen als unter dem psychologischen Gesichtspunkte, bei Epikur. Die Lust ist nach dessen Ansicht dasjenige was die Natur sowohl zufolge unserer physischen wie geistigen Beschaffenheit als eigentliches Ziel erstrebt. Dies beweist die unmittelbare Empfindung derselben, in der sich eben dieses Urtheil der Natur ausdrückt. Die Lust ist das einzige Gut, welches um seiner selbst willen erstrebt wird, der Schmerz dasjenige was man naturgemäss fürchtet und flieht. Daher liegen die Motive für das Wollen und das Widerstreben allein in der Lust und ihrem Gegentheile. Näher betrachtet, ist jedoch nicht die positive Lust das Ziel des Strebens, sondern die Entfernung der Unlust, nicht das Vergnügen, sondern die Schmerzlosigkeit[2]; und zwar sowohl in leiblicher, wie in seelischer Hinsicht. Die verschiedenen Lüste unterscheiden sich dadurch dass sie ihr Wesen entweder in einem Zustande der Bewegung oder in einem solchen der Ruhe (*καταστηματικαί*) haben (Diog. L. X, 136); das natürliche Ziel des Strebens sind aber im Wesentlichen die letzteren, und die ersteren nur Mittel zu diesem Zwecke. Eine Vermehrung der Befriedigung über diese hinaus lässt sich auch durch hinzutretende positive Genüsse nicht erreichen, sondern höchstens eine Variation der Lust, wie denn das

1) Alex. quaest. IV, 14 mit Beziehung auf Ar. Eth. N. X, 4.

2) Durch Wegnahme von Schmerz entsteht, wie bei Cic. d. fin. I, 56 im Sinne Epikurs gelehrt wird, Lust, nicht aber umgekehrt durch Wegnahme von Lust Schmerz.

Mass der Lust nicht in der Stärke des sinnlichen Reizes besteht, sondern in dem Grade ihrer Fähigkeit zur Beseitigung vorhandener Unlust. Diese Befriedigung ist nun allerdings nicht zu erreichen ohne körperliches Wohlbefinden, und deswegen auch die positive sinnliche Lust als solche für den Menschen nicht zu entbehren [1]). In der Seele aber liegen die Mittel, die erlangte Befriedigung zu behaupten und sich ihrer bewusst zu werden. Während die körperliche Lust von den Zuständen der augenblicklichen Gegenwart abhängt, ist die geistige (die der *διάνοια*) auch mit dem Ausblicke auf Vergangenheit und Zukunft ausgestattet. Freilich ist gerade diese Fähigkeit auch die Quelle vieler unvermeidlichen Unlust (vgl. Cic. Tusc. IV, 13, 28), besonders derjenigen, welche in den Affecten liegt, wozu namentlich die Unsicherheit über die Zukunft, vor allem die unrichtigen Vorstellungen vom Wesen des Todes, beitragen. Aber eben darin liegt zugleich der Beweis, dass die erreichte Befriedigung und Beruhigung der Seele einen realeren Inhalt und Werth darstellt, als die viel unbeständigere des Leibes [2]).

Von diesem Standpunkt aus scheint Epikur geleugnet zu haben, dass es Mischungen von Lust und Unlust oder Mittelzustände zwischen beiden geben könne [3]); alles was nicht vollkommene Schmerzlosigkeit war, musste ihm noch als Unlust erscheinen. Für den Satz, dass die Lust natürliches Ziel des beseelten Wesens sei, weist er hin auf die Thiere, welche durch sie gezähmt und durch den Schmerz wild gemacht werden (Diog. L. X, 137). Diese Naturgemässheit sucht er auch durch angebliche Erfahrungen über das Verhältniss von Lust und Schmerz zu bekräftigen: je grösser der Schmerz, um so

---

1) Die Belege zu diesen Ansichten Epikur's s. bei Schwegler-Köstlin, Gesch. der gr. Phil., 3. Aufl., S. 419 f. Zeller 443 f. Die daselbst angeführte Aeusserung Epikur's, alle Lust beziehe sich auf den Bauch, könnte möglicher Weise nur mit Beziehung auf die positive (sinnliche) Lust im Gegensatze zur reinen Schmerzlosigkeit gethan sein.

2) Schwegler-Köstlin ebd. 424 f.

3) Cic. d. fin. I, 11, 38. Plut. adv. Col. 27. Olympiod. Schol. in Plat. Phileb. S. 275 ed. Stallbaum (Leipzig 1826).

kürzer sei auch seine Dauer; lange (chronische?) Krankheiten hätten auf die Dauer für den Leib mehr Angenehmes als Schmerzhaftes (ebd. 140). Von seiner Ansicht aus, dass die Natur alles auf Schmerzlosigkeit beziehe, leugnete Epikur das Bestehen organischer Ursachen für Gefühle wie Eltern- und Kindesliebe, und erklärte die letzteren als Wirkungen des Egoismus (Plut. d. amor. prol. 2).

Im starken Contraste zu der Bestimmtheit, mit der Epikur und seine Schule ihre Sätze über das Wesen von Lust und Unlust hinstellten, steht in diesem Punkte das Schwankende der stoischen Ansichten. Diese nämlich waren einerseits geneigt, die Lust wegen ihres Gegensatzes zur Vernunft auch als den Gegensatz der wahren Natur des Menschen zu erklären, konnten aber andrerseits doch nicht leugnen, dass sie ein naturgemässes Mittel zur Erhaltung des Menschen (und somit auch der Vernunft) darstelle. Sie bezeichneten daher die Lust lieber als ein Accidens (*ἐπιγέννημα*) zu der natürlichen Thätigkeit, denn als natürliche Thätigkeit selbst. Panätius (und nach ihm Posidonius) suchte hier offenbar grössere Klarheit zu schaffen. Er unterscheidet (Cic. off. I, 105 f.) die sinnliche Lust als naturgemässe Befriedigung des sinnlichen Triebes, die naturwidrig erst da wird, wo sie sich beim ausgebildeten Menschen an die Stelle des geistigen Strebens setzt, und die geistige Lust, die als solche auch der Natur, nämlich dem vernünftigen Wesen des Menschen entspricht [1]. Galen, der übrigens nur die physische Lust in Betracht zieht, steht dagegen zu der überlieferten Ansicht [2], wonach Lust dasjenige ist, was in den naturgemässen Zustand zurückführt, Schmerz hingegen das was diesen beeinträchtigt; daher kann, wie er bemerkt, dasselbe Ding nach dem jeweiligen Zustande des seiner Einwirkung ausgesetzten Organismus bald Lust bald Unlust bewirken. Auch Zurückführungen in den natürlichen (physischen) Zustand können übrigens von Schmerz begleitet sein, wenn sie rascher vor sich gehen, als es die Natur

1) s. Hirzel II, 1. S. 96; ebd. 440 f.

2) Mit anderen wie Sext. Emp. Math. XI, 96.

gewohnt ist (Gal. VII, 619 f. X, 853). Von der Vernunft unterscheiden sich nach Galen (V. 426) diese und überhaupt die Affectzustände auch dadurch dass sie den Wirkungen der Gewohnheit und der Zeit eine weit geringere Stetigkeit entgegenbringen, als die Inhalte und Resultate des Denkens.

Fünftes Kapitel.

Die praktische Seite des Seelenlebens.

Wie in der theoretischen Philosophie, so führte auch in den mit der praktischen zusammenhängenden Fragen und Untersuchungen seit Aristoteles das von demselben wesentlich geförderte Streben nach empirischer Beobachtung immermehr vom Platonismus theils zum reinen Naturalismus theils zu einer Verschmelzung desselben mit platonisch-speculativen Gesichtspunkten hinüber. Für die Ansichten in Betreff der praktischen Seite des menschlichen Wesens ergab sich hieraus ein zunehmendes Uebergewicht des Determinismus, mit welchem die Lehre vom freien Willen bei Stoikern wie bei Epikureern gleichmässig zu einem ungelösten Widerspruche zusammengeht. Ein vollständiges Preisgeben derselben war unmöglich. Denn der Schwerpunkt der philosophischen Bestrebungen rückte immer mehr von der Seite des Theoretischen nach der des Ethischen hinüber; für dessen Erforschung und Ausgestaltung aber machte sich die Selbständigkeit des Denkens ihrem Wesen und ihrem Werthe nach unabweislich fühlbar. Man hätte mit der Lehre von der Willensfreiheit zugleich auf das verzichten müssen, woran der Philosophie in dieser Periode des zunehmenden Individualismus am meisten gelegen war, auf die Selbständigkeit und innere Freiheit des Weisen. Daneben wirkte nun aber der gekräftigte Empirismus dahin, dass man den thatsächlichen Zusammenhang zwischen Erkennen, Begehren und Handeln doch mehr als bisher im Sinne des

strikten Naturverlaufs zu erweisen und demgemäss das Wesen der Tugend psychologisch wieder weniger auf die Freiheit der Persönlichkeit, als vielmehr einseitiger auf die Wirkung des verstandesmässigen Factors zu begründen suchte.

Das Letztere erkennt man schon an der Thatsache, dass das oberste Princip menschlichen Strebens, welches Aristoteles noch ohne weiteres mit der Glückseligkeit in eins setzte, jetzt, und zwar eigentlich zum ersten Male, als ein Problem erscheint in der Frage, welcher Grundtrieb der menschlichen Natur sich für das Wollen und Handeln von Haus aus und überall zur Geltung bringe [1]). Nach Ansicht der Stoiker ist nicht die Glückseligkeit das Ziel und die Bedingung für das Handeln, sondern die Selbsterhaltung (*τὸ τηρεῖν ἑαυτό*, Diog. L. VII, 85), deren Trieb jedes menschliche wie jedes thierische Wesen mit auf die Welt bringt. Für die Epikureer dagegen ist es der angeborene Trieb nach Glück im Sinne der Lust, wofür andere, wie die Akademiker, im Sinne einer Zeit, welche statt der Betheiligung am öffentlichen Leben mehr und mehr die Ruhe des wissenschaftlichen Privatlebens begünstigte, den Ausdruck Ungestörtheit (*ἀπροσπτωσία*) gebrauchten [2]). Diese Ansichten fanden auch in der peripatetischen Schule vielfach Eingang, sodass selbst Alexander sich veranlasst sah, zwischen der aristotelischen und dieser anderen Auffassung eine Synthese herzustellen, indem er die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) als das bestimmte, was dem Menschen seiner Natur nach angenehm sei, eine Bestimmung, mit welcher er das aristotelische „Streben nach dem anscheinend Guten (*φαινόμενον ἀγαθόν*)" in eins zusammenfallen liess [3]). In ausgeführterer Weise erklären hierbei die Stoiker den Trieb nach Selbsterhaltung für ursprünglicher als den nach der Lust, der erst auftreten könne, wenn jenem Genüge geleistet ist. In ihrem Bestreben aber, alles im Menschen auf die bewusste Wirksamkeit der Vernunft zurückzuführen, leiten sie den Selbst-

---

1) Alex. Aphr. d. an. fol. II, 154 a Mit.: Was ist das *ἔσχατον ὀρεκτόν* im Sinne des *πρῶτον οἰκεῖον*?

2) Alex. Aphr. ebd. unt.

3) Alex. ebd. b Mit. u. f.

erhaltungstrieb dann wieder aus dieser ab, um von hier aus das Wesen der Tugend mit dem der Selbsterhaltung, und diese beiden wieder mit dem vernunftgemässen Leben in eins zu setzen (Diog. L. VII, 85 f.). Deswegen nimmt auch die Darstellung des Begehrens bei den Stoikern eine von der aristotelischen abweichende Gestalt an, indem sie als psychologisches Mittelglied zwischen Vorstellung und Begehren (*φαντασία* und *ὄρεξις*) den Trieb (*ὁρμή*) einschieben: Dinge, welche den Selbsterhaltungstrieb in Erregung versetzen, erzeugen den Trieb entweder nach ihnen hin oder (wenn sie schaden) von ihnen hinweg (*ἀφορμή*). Das Urtheil (*συγκατάθεσις*) über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit in Verbindung mit dem bewegenden Moment (*κινητικόν*) ergiebt den Trieb (*ὁρμή*); das Begehren (*ὄρεξις*) im eigentlichen Sinne dagegen kommt erst in Frage, wenn der Trieb sich auf etwas Zukünftiges, nicht unmittelbar Erreichbares, bezieht; sein Gegenstück auf der Seite der Ablehnung ist das Widerstreben (*ἔκκλισις*). Als Arten, bzw. Stadien des Triebes werden unterschieden: der Vorsatz (*πρόθεσις*), das Sichanschicken (*ἐπιβολή*), die vorbereitende Handlung (*παρασκευή*), die Inangriffnahme (*ἐπιχείρησις*); ferner die Entscheidung in der Wahl (*αἵρεσις*), die noch eine analoge vorbereitende Entschliessung (*προαίρεσις*) haben kann, das vernunftgemässe Begehren (*βούλησις*) und der freie Willensact (*θέλησις*) [1]). Statt unter die Leitung der Vernunft zu treten, kann der Trieb aber auch für sich allein (vernunftlos) wirken, wodurch er in unmittelbare Verbindung mit den Affecten geräth [2]).

In einen engeren Zusammenhang kommen die Triebe mit der Vernunft bei Plutarch. Ihre Erregung steht, wie dieser sagt, unmittelbar unter dem Einflusse der Vernunft, von der sie jederzeit „angezogen" (*ἑλκόμεναι*) werden, worauf sie ihrerseits den ganzen Menschen (physisch und geistig) „ziehen und zerren" (Plut. d. gen. Socr. 20). Hierin liege die Ent-

1) Stob. Ecl. II, 160 f.; s. Salmas. ad Simplic. Epict. S. 25. 42 f.

2) s. o. S. 228. Zeller 225, 1. Den Gegensatz der *ὄρεξις* als des vernunftgemässen Strebens ist die in dem blossen Triebe beschlossene *ἐπιθυμία*. Hirzel II, 1. S. 383 f.

stehung der Gewohnheit, sofern nämlich die vernunftlose Seite des Menschen auf diesem Wege so gezügelt ist, dass sie von selbst nichts Unrechtes erstrebt, und auch physisch gegen innormale wie sinnliche Begierden u. a. unempfänglich wird. Innerhalb der Stoa finden wir diese Ansicht von der Allmacht der Vernunft bei Epiktet, sowie bei dem mehr peripatetisch gesinnten Eklektiker Arius Didymus [1]). Bei Epikur dagegen erscheint der Einfluss des vorstellenden Factors auf das Begehren eher im ungünstigen Lichte. Er theilt die Begierden (ἐπιθυμίαι) ein in organische (φυσικαί), die nothwendig, und eben solche, die nicht nothwendig sind, — je nachdem sie nämlich auf Aufhebung einer Unlust oder auf Abwechslung in der Lust sich erstrecken. Eine dritte Klasse enthält die, welche weder organisch noch nothwendig sind, wie Ehrgeiz u. dgl., deren Ursprung in „leeren Meinungen" zu suchen sei (Diog. L. X, 149).

Galen ist, wie sich voraussetzen lässt, auch auf diesem Gebiete mehr den physiologischen Bedingungen für das Entstehen des Begehrens nachgegangen (VII, 130) und handelt ausschliesslich von der sinnlichen Art desselben. Das erste Stadium, sagt er, ist die Empfindung des Mangels, d. h. des Bedürfnisses etwa nach Speise, dem am andern Ende die Begierde (ὄρεξις) als das Verlangen nach Anfüllung gegenübersteht. Das Organgefühl der Leere ist die physiologische Begierde (ὄρεξις φυσική); auf diese folgt als zweites Stadium der Umstand, dass die Adern, weil ihnen der Magen nichts mehr liefert, den Körper selbst „ansaugen" (μύζησις), womit unmittelbar das Gefühl dieser Thatsache sich einstellt (Hunger u. dgl.), was dann für die Seele die Veranlassung des eigentlichen Begehrens (ὄρεξις ψυχική) nach Speise u. s. w. mit bewusster Vorstellung des Objects ausmacht.

Was die eigentlichen Willensvorgänge betrifft, so zeigt die Ethik des Eudemus, wie überall, so auch hier das Bestreben, die aristotelischen Bestimmungen durch eingehende psychologische Analyse zu ergänzen. In diesem Sinne erörtert

1) Arr. Epict. Diss. III, 9: πάντων αἴτια τὰ δόγματα. Dox. Graec., S. 471, 15, das ἡγεμονικὸν sei ζωή, αἴσθησις und ὁρμή (Ar. Did.).

er eingehend das Wesen des Vorsatzes (*προαίρεσις*). Mit dem Willen, heisst es (Eth. Eud. II, 10), fällt derselbe nicht zusammen, weil er nicht auf den Endzweck, sondern auf die Mittel zum Zwecke geht. Er ist auch mit keiner der beiden andern Arten des begehrenden Theiles, Muth (*θυμός*) und Begierde (*ἐπιθυμία*) eins; denn die Thiere, die keine Vorsätze fassen, haben diese auch, und andrerseits vermag der Mensch Vorsätze zu bilden, die jenen Arten des Trieblebens oft geradezu widerstreiten. Der Vorsatz kann ferner u. U., was bei jenen nicht zutrifft, ohne Begleitung von Lust oder Unlust auftreten. Trotz alledem ist er aber auch kein rein theoretisches Verhalten (*δόξα*, 1226 a 1); letzteres kann sich auf vieles beziehen, was mit dem Willen nichts zu thun hat; auch steht der Vorsatz nicht wie das Vorstellen unter der Anwendung des Gegensatzes von wahr und falsch. Der Vorsatz ist eben theoretisch und praktisch (Vorstellen und Wollen) in einem, sofern er die auf die Mittel und deren grössere oder geringere Nähe sich beziehende Ueberlegung ausmacht (1226 b). Das Merkmal der Freiwilligkeit kommt ihm nicht an sich zu, da Vorsätze auch ohne Bedacht und Ueberlegung gefasst werden; — eine Bestimmung, die später bei Alexander dahin präcisirt erscheint, dass seine Möglichkeit auf der Fähigkeit des Menschen zur Freiheit wenigstens beruhe; denn die Fähigkeit der Ueberlegung, aus der er hervorgehe, setze das Vermögen, eine Sache oder deren Gegentheil zu thun oder sie lediglich zu unterlassen, voraus [1]).

Die Frage nach den **Factoren**, welche für den Uebergang des Begehrens in **Bewegung** wirksam sind, hat, nachdem sie von Aristoteles selbst mit grosser Bestimmtheit gestellt war, in einer der älteren peripatetischen Schriften (*περὶ ζῴων κινήσεως*) eine eingehende Beantwortung gefunden. Als bewegende Factoren erscheinen dort das Denken (*διάνοια*) [2]), die Anschauung (*φαντασία*), der Vorsatz, der Wille und die Begierde, sodass

---

1) Alex. Aphr. d. fat. Kap. 12.

2) Neben dem Einflusse des Denkens auf die Beschaffenheit der Vorsätze hob später Alexander auch den der organischen Disposition (*φυσικὴ κατασκευή*) hervor; d. fat. Kap. 6, S. 16 ed. Orell.

auch hier der Vorsatz in die Stelle des Ueberganges von den erkennenden zu den bewegenden Thätigkeiten tritt (700 b 17). Die nähere Frage geht nun dahin, wie ein seelischer Zustand ein Leibesglied bewegen könne, indem zugleich bei diesem Vorgange dasjenige in Betracht gezogen wird, was der praktischen Seite mit dem rein theoretischen Denken gemeinsam ist. Bei letzterem ist der Zweck eine bestimmte Einsicht, in deren Inhalt die Denkbewegung zur Ruhe kommt, sobald sie aus zwei Prämissen den Schluss gezogen hat. Die zwei Prämissen sind nun auch beim praktischen Vorgange vorhanden; an Stelle des theoretischen Schlusssatzes tritt aber hier die Handlung (πρᾶξις), vorausgesetzt, dass ihrer Ausführung sich nicht von anderswoher ein Hinderniss in den Weg stellt [1]). Der Uebergang in die Handlung ist damit von selbst gegeben. Diese schreitet nun ihrerseits wieder nach Analogie des Denkens vorwärts, indem sich das angeführte Schlussverfahren für jedes der zum Zweck erforderlichen Mittel wiederholt (701 a 17 f.). Die erste Prämisse giebt das Gute oder den Zweck an; die zweite bezeichnet die Möglichkeit, und ihre Vereinigung im Schlusssatze bedingt die Handlung. Doch wird der zweite Vordersatz nicht immer ausdrücklich mitgedacht (25 f.).

Die an diesen Process sich anschliessende äussere Handlung beruht nun darauf dass die psychische Erregung in unmittelbarem Zusammenhange steht mit der inneren Wärme (s. o. S. 137 f.), sodass ein Vorstellen und Begehren nicht entstehen kann, ohne deren Beschaffenheit entweder nach der Seite der Steigerung oder der Verminderung zu beeinflussen. Deshalb wirkt schon der Gedanke des Angenehmen oder des Schrecklichen ähnlich wie der Anblick desselben [2]). Aus dieser Veränderung der inneren Wärme ergeben sich Verlängerungen und Verkürzungen innerer Organe, die namentlich wegen ihrer nahen Beziehung zum Herzen im Stande sind, auch bei kleinen Veränderungen grosse mechanische Be-

1) Z. B. 1. Prämisse: Ich brauche ein schützendes Obdach.
2. „ Ein solches ist das Haus.
Schlusssatz: Entschluss zum Hausbau.

2) Aristoteles selbst ist nicht dieser Meinung: 432 b 27 f.

wegungen hervorzurufen (701 b 12; 702 a 8). So erweckt die Vorstellung das Begehren; dieses beeinflusst die innerorganischen Zustände und Gefühle (πάθη), diese wieder die Muskeln und das ungehinderte Ineinandergreifen der Glieder dieser Kette wirkt die Bewegung (702 a 17) [1]).

Bei den Stoikern widersprechen sich über diese Frage Cleanthes, der die Vermittelung durch das Pneuma behauptet [2]), und sein Schüler Chrysippus, dem die Bewegung als unmittelbare Wirkung der geistigen Denkthätigkeit erscheint (Sen. ep. 113). Gegen die stoische Ansicht im Allgemeinen, die den Uebergang in das Handeln von der zustimmenden Entschliessung (συγκατάθεσις) abhängig macht, die zu der Vorstellung hinzutrete, behauptete der Skeptiker Arcesilaus, schon die blosse Vorstellung, gleichviel mit welchem Grade von Gewissheit man sie begleite, sei ausreichend, den Willen anzuregen [3]).

Epikur hat das eigentliche Wesen des Willens zu bestimmen keinen Versuch gemacht. Er sucht das zu ersetzen durch die Angabe dessen was vor und hinter dem eigentlichen Willensacte liegt. Bilder von bestimmten Handlungen, d. h. von körperlichen Bewegungen sollen auf den Geist wirken und ihn anregen (pulsare Lucr. IV, 880), worauf dieser in Folge seiner engen Verbindung mit der Seele die Erregung auf diese überträgt, die dann ihrerseits den Impuls dem Leibe mittheilt (ebd. III, 159; IV, 885). Als vermittelndes Instrument dient dabei das Pneuma (IV, 890). Auf Grund dieser Mechanik geschieht es auch, dass Erinnerungsbilder oder der blosse Anblick gewisser Dinge dieselben körperlichen Folgen haben können, wie die unmittelbaren Wirkungen der Dinge selbst, da durch die Erregung eines Seelenatoms die ganze Seele in Mitleidenschaft gezogen wird [73].

Bei Galen tritt als vermittelndes Glied zwischen Wollen

1) Dass mit der Wärme das Pneuma verbunden ist, wird auch hierbei angedeutet und später von Alexander (d. an. fol. 132 a Mit.) noch besonders hervorgehoben.

2) S. auch Plut. mor. 442 D (d. Ansicht eines Platonikers).

3) Ueber den Grund dieser Behauptung s. Zeller 496.

und Bewegung das Nervensystem in Verbindung mit dem Pneuma auf[1]). Wie der Reiter mit den Zügeln das Ross, so bewegt der Wille vermittelst der Nerven die Muskeln (Gal. IV, 469). Die eigentliche Schwierigkeit der ganzen Frage bleibt ihm jedoch, wie er auf Grund eines tieferen Einblickes in die Sache offen gesteht, ein Räthsel. Er widerspricht (IV, 690 f.) der Ansicht, dass jeder Muskel gleichsam ein lebendes Wesen sei, welches z. B. beim Sprechen die Zunge in die für den Ausdruck der Vorstellungen passende Gestalt bringe. Aber auch die mechanische Ansicht von der Bewegung der Muskeln durch die Nerven verbreite kein Licht über die Frage, in Folge welches Umstandes bei einer Bewegung unter den zahlreichen Nerven und Muskeln immer gerade diejenigen in Erregung kommen, welche zur Ausführung der gewollten Bewegung dienlich sind. Ob es darauf beruhe, dass die Seele die den Körper gebaut hat, ihn eben deshalb auch so genau kennt, um ihn nach ihren Zwecken unmittelbar zu lenken, lässt er bei seiner skeptischen Haltung in Bezug auf die obersten Principien dahingestellt (ebd.).

Zur Frage von der Freiheit des Willens oder vielmehr des Handelns finden wir zunächst in der peripatetischen Schule eine eingehendere psychologische Analyse bei Eudemus (Eth. Eud. II, 7 f.), der in Folge derselben hier zu Bestimmungen kommt, die den Begriff des Freiwilligen etwas enger zu fassen geeignet sind, als es bei Aristoteles erscheint. Freiwillig im eigentlichen Sinne ist ihm nicht das Handeln aus dem Begehren (*ὄρεξις*) als solchem heraus, sondern nur dasjenige, welches auf einem bewussten Denkacte unter Mitwirkung eines der drei Arten des Begehrens (*ἐπιθυμία*, *θυμός*, *βούλησις*) beruht. Wer bloss aus Begierde handelt, thut nicht das was er will, sondern wozu ihn die Begierde gegen seine bessere Einsicht treibt (1223 b 18); dasselbe gilt von dem Handeln aus Eifer (*θυμός*, b 28). Man muss nur eben nicht meinen, dass man überall da unfrei handle, wo das Handeln von Un-

---

[1]) S. das folgende Kapitel. Ebd. über Galen's Ansicht von den reflectorischen und Willkürbewegungen.

lust begleitet ist. Letzteres ist zwar bei Unterdrückung der Triebe immer der Fall; trotzdem ist aber das Nachgeben gegen den Trieb kein Zeichen von Freiheit des Handelns; denn das Ziel, zu welchem ein derartiges Handeln führt, wird ja, sobald die richtige Einsicht sich einstellt, als ein im Grunde nicht gewolltes anerkannt. Auch der Wille im eigentlichen Sinne, sowie der Vorsatz, bedingen an sich noch nicht ein freies Handeln; vieles thun wir ja mit Wunsch und Willen aus unserer Natur heraus oder im Drange des Augenblickes. Das freiwillige Handeln definirt Eudemus als dasjenige bei welchem man etwas thut, was man auch hätte unterlassen können, aus eigenem Antrieb und aus voller Kenntniss der in Betracht kommenden Umstände. Dass die Arten des Begehrens hierbei mitwirken, ist selbstverständlich, sie machen nur eben nicht aus sich selbst heraus das Handeln zu einem freiwilligen (vgl. Kap. 8. 10). Dazu richtet Eudemus seine Aufmerksamkeit besonders auf das Wesen des inneren und äusseren Determinismus und auf dessen Verhältniss zur Freiheit (Kap. 8). Zwang im eigentlichen Sinne ist nur da, wo die Handlung durch äussere Gewalt direct oder indirect bedingt ist (1224 b 10, 1225 a). Wenn Aristoteles die Handlung, welche nach vorhergegangenem Widerstreite zwischen Vernunft und Begierde (unter Ausschliessung äusseren Zwanges) erfolgt, in jedem Falle für freiwillig erklärt, und zwar im Wesentlichen desshalb, weil auch die aus der Uebermacht des Begehrens hervorgetriebene That für zurechnungsfähig zu gelten habe, so vermag Eudemus, der augenscheinlich überall mehr den psychologischen Thatbestand als das ethische Moment betont, diesem nur in bedingter Weise zu folgen. Freiwillig, sagt er, sei allerdings eine solche Handlung, sofern man die ganze Seele als solche (solidarisch) darauf hin ansehe, immerhin aber sei dabei wenigstens eine Seite ihres Wesens (entweder die Vernunft oder die Begierde) unter dem Zwange der andern (1224 b 27). Bei äusserem sowohl wie bei innerem Zwange kommt übrigens in Hinsicht der Freiwilligkeit des Handelns noch der Umstand in Betracht, ob und in wie weit die Natur des Handelnden gegenüber der in Aussicht stehenden

Lust oder Unlust überhaupt widerstandsfähig ist oder nicht, daher sich von hier aus auch Grade der Freiwilligkeit anerkennen lassen (1225 a 16 f.).

In viel späterer Zeit finden wir bei dem Peripatetiker Alexander unter dem Einflusse stoischer und anderer Gedanken die Lehre von der Freiheit schon mehr im Sinne des eigentlichen Indeterminismus zugespitzt, wie er denn namentlich hierzu von den Stoikern den Begriff der freien theoretischen Zustimmung (*συγκατάθεσις*) herübergenommen hat. Wenn Eudemus den für Aristoteles massgebenden Gesichtspunkt der Zurechnungsfähigkeit etwas hinter die Analyse der psychologischen Determinirtheit zurückstellt, so thut Alexander dasselbe angesichts der Thatsache des liberum arbitrium, daher seine Ausführungen in diesem Gebiete vielfach mehr platonisch als peripatetisch klingen. Die Freiheit, sagt er, zeigt sich darin dass die Ueberlegung im Stande ist, die einer Vorstellung bereits ertheilte Zustimmung (*συγκατάθεσις*) zu ändern. Ueberhaupt steht das Ueberlegen oder Nichtüberlegen, sowie das Zustimmen und Nichtzustimmen auf Anlass einer Vorstellung (*φαντασία*) in unserer Gewalt (quaest. III, 13, S. 207 Sp.). Die Anerkennung seiner Vorstellung ist beim Menschen bedingt durch die Vernunft (*λόγος*), mithin immer ein denkendes Urtheilen, welches dem Thiere fehlt. Die auf diese Weise zu dem Begehren auf Grund der Ueberlegung hinzutretende Anerkennung ist der Vorsatz [1]). Gegenüber der Behauptung, dass Sünde auf Unwissenheit beruhe, weist er auf die Thatsachen hin, aus denen das Wissen des Menschen um Gutes und Böses erhellt: auch für verhärtete Sünder gab es einmal eine Zeit, wo es in ihrer Macht stand, nicht zu sündigen, sie sind somit selbst die Ursache ihrer nachmaligen Verkehrtheit, die ihnen das Schlechte nicht mehr als schlecht erscheinen lässt. Auch wer aus Unwissenheit fehlt, ist insoweit verantwortlich, als er selbst die Ursache der Unwissen-

1) *ὄρεξις βουλευτική* als *συγκατάθεσις* ist *προαίρεσις*. Alex. quaest. III. 13. S. 206 Sp., eine Vereinigung der aristotelischen Definition der *προαίρεσις* mit der stoischen der *συγκατάθεσις*.

heit ist, und das wird überall der Fall sein, wo er die gebotene Gelegenheit zur Erwerbung des Wissens unbenutzt liess, oder wo, wie bei Handlungen aus Trunkenheit, er selbst die Ursache der vorübergehenden Unwissenheit wurde (ebd. IV, 9. 29. S. 304). Auch das aus Begierde und Zorn Vollbrachte ist daher freiwillig, denn der Anstoss dazu lag in uns selbst (S. 306).

So wenig wie, nach Alexanders Meinung, eine mangelhafte ethische und psychologische Durchbildung die Fähigkeit der Freiheit im Sinne der *συγκατάθεσις* aufhebt, so wenig thut dies der durchgebildete ethische Charakter (d. fat. Kap. 29, S. 90 Orell.): Wer die Tugend als feste Beschaffenheit besitzt, steht allerdings unter ihrer Macht, hat aber doch Freiheit in Bezug auf den Spielraum und Grund ihrer Bethätigung, und handelt überhaupt unter dem Einflusse seiner Beschaffenheit nicht gezwungen, sondern so, dass er trotz derselben die Handlungen auch unterlassen könnte. Letzteres beweisen Fälle wie die, wo jemand einmal absichtlich seinem ethischen Gewissen vorübergehend nicht folgt, ausdrücklich zu dem Zwecke, um seine Freiheit in dieser Beziehung zu zeigen, eine Wahrsagung zu Schanden zu machen u. dgl. (ebd. S. 92).

In die aristotelische Behandlung des Freiheitsbegriffs trägt daher Alexander den Unterschied zwischen Freiwilligkeit und Freiheit (dem *ἑκούσιον* und dem *ἐφ᾽ ἡμῖν*) hinein, und zwar erkennen wir den Grund dieser Neuerung zugleich mit ihrem Ursprung in seinem Kampfe gegen den mittlerweile mächtig emporgekommenen Fatalismus und Determinismus (ebd. Kap. 13, S. 44), der darauf bestand, alle Entschlüsse und Handlungen, sofern sie aus der organischen Natur heraus und auf Grund derselben erfolgen, als nothwendige anzusehen. Dass nun auch die freiwilligen Handlungen wenigstens zum guten Theil unter diese organische Bedingtheit fallen, hatte schon Aristoteles anerkannt, und aus diesem Grunde mochte Alexander es für zuträglich halten, die organischen Reactionen als spontane (*ἑκούσια*), aber doch von innen her determinirte preiszugeben, um ihnen gegenüber um so fester auf der Existenz derjenigen zu bestehen, die aus reiner Vernunftthätig-

keit als wahrhaft freie Entschliessungen (ἐφ' ἡμῖν) hervorgegangen sind [1]). Alles freie Handeln ist zugleich spontan, aber nicht umgekehrt. Spontaneität des Handelns besitzt auch das Thier, wenn es seinem Triebe folgt; Freiheit auf Grund der Vernunft hat nur der Mensch. Vernunft und Freiheit, nicht aber Trieb (ὁρμή) und Freiheit sind eins (Kap. 14). Eine freie Handlung (Kap. 15) ist desshalb keine ursachlose; es gehört aber zum Wesen des Menschen, die Ursache seiner Handlungen nur in sich selbst zu sehen [2]), etwa so wie es zum Wesen der Kugel gehört, auf der schiefen Ebene zu rollen. Deswegen vermag der Mensch auch sich beliebig demselben Thatbestande gegenüber auf verschiedene Standpunkte der Beurtheilung zu versetzen und von da aus in Freiheit verschieden zu handeln. Dem gewichtigsten Einwande gegen die Ansicht vom liberum arbitrium (Kap. 26, S. 82), dass sie nämlich das Wesen des Charakters mit seiner gleichmässig determinirenden Wirkung für die Handlungen des Individuums illusorisch mache und daher die Begriffe von Tugend und Laster aufhebe, stellt Alexander das schon erwähnte Argument entgegen, dass der tugendhaft gewordene Charakter unbeschadet seiner Constanz und Festigkeit, es vordem einmal in seiner freien Entschliessung hatte, tugendhaft zu werden oder nicht. Der Mensch ist kein Gott, dem die Tugend von Natur eignet; ob er sie erwirbt oder nicht, steht bei ihm (Kap. 27). Die Natur giebt ihm dazu allerdings die Möglichkeit und Anlage (ἐπιτηδειότης), die dem Thiere fehlt (S. 86).

Auch diese Bestimmungen Alexanders zeigen deutlich den Einfluss der stoischen auf die peripatetische Philosophie. Die ganze Ethik der Stoa sucht nach einer Vereinbarung zwischen der Lehre von der Bedingtheit des Menschen durch Schicksal und Umgebung einerseits und der von der inneren Selbständigkeit

1) Das ἐφ' ἡμῖν ist dasjenige, οὗ ἡμεῖς μὲν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι κύριοι, οὐχ ἑπόμενοί τισιν ἔξωθεν ἡμᾶς περιεστῶσιν αἰτίαις, οὐδὲ ἐνδιδόντες αὐτοῖς ᾗ ἂν ἐκεῖνα ἄγῃ. d. fat. Kap. 12, S. 40.

2) Der Mensch ist λογικὸν ζῷον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως, Kap. 11.

und Freiheit des vernünftigen Willens andrerseits. Ihre Physik begünstigte die eine, ihr lebhaftes Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit die andere Anschauung. Daher ihre Lehre, dass zwar in allem eine und dieselbe bestimmende Macht wirke, aber in jedem einzelnen eben seiner eigenthümlichen Natur gemäss; auch bei Bestimmung durch Motive und durch den Causalzusammenhang könne die That des Menschen doch freiwillig und aus eigenem Entschluss und Trieb hervorgegangen sein [1]). Das innerlich Schwankende des ganzen Standpunktes tritt nun bei Chrysippus heraus, sofern dieser zwar den metaphysischen Fatalismus anerkennt, aber die von dorther kommenden Ursachen unserer Willensbestimmungen doch, den aus der Persönlichkeit stammenden Entschliessungen und Zustimmungen gegenüber, nur als Hilfsursachen ansetzen will, die zu diesen als Hauptursachen nur hinzutreten (Cic. de fat. 18. 41 f.). Als ob nicht unter jener Voraussetzung auch schon die persönliche Entschliessung als fatalistisch vorbedingt erschiene. Nicht besser steht es mit Chrysipp's Ansicht (Plut. Sto. rep. 23): allerdings könne es keinen unbedingten Willensentschluss geben, sofern keine Wirkung ohne Ursache sei; bei zwei ganz gleichen zur Wahl stehenden Dingen jedoch könne die Wahl durch eine zufällige Neigung der Denkthätigkeit (*τῇ ὡς ἔτυχεν ἐπικλίσει τῆς διανοίας*) erfolgen. Die späteren Stoiker, namentlich Mark Anton und Epiktet, die den Zusammenhang mit der äusseren Weltordnung zurückstellen und nur die innere Selbstbestimmung des Weisen als das normale Verhältniss zwischen Einsicht und Wollen im Auge haben, suchen mehr den Indeterminismus im Lichte einer festgewordenen persönlichen Charaktereigenschaft aufzuzeigen; sein Wesen und seine Stärke besitzt derselbe in dem von aussen unberührten Walten der Vernunft, die in sich selbst schon die Freiheit hat, ob sie die Dinge auf sich wirken lassen will oder nicht [74].

Epikurs Lehre von der Willensfreiheit ist, wie die neuerdings zu Tage gekommenen Fragmente desselben zeigen [2]),

---

1) Vgl. Zeller 165 f.

2) s. Gomperz, Wiener Studien I (1879), S. 27 f.

nicht der unbegründete und willkürliche Indeterminismus, den man früher in ihr glaubte erkennen zu müssen. Die Bilder von den Aussendingen und die dadurch erzeugten Anschauungen kommen nach seiner Ansicht einfach auf Grund der Bewegungen und Zusammensetzungen der Atome in die Seele. Von dieser ersten Gestaltung der Atom- (bzw. Bilder-) Complexe (*πρώτη σύστασις τῶν ἀτόμων*) ist aber zu unterscheiden das was daraus auf Grund einer sich an sie anschliessenden eigenartigen seelischen Bewegung erst wird (*τὰ ἀπογε … γεννημένα*) [1]. Auf Grund deren nämlich entsteht ein seelisches Gebilde als innere Bewegung, die zwar durch die Bilder von aussen veranlasst, aber ihnen gegenüber doch eigenartig, selbständig auffassend ist [2], und an sich aus das Meinen und die Entschlüsse des Menschen bedingt. In ihm liegt unsere innere Selbständigkeit [3]. Diese innere Bewegung, die mit der des Gedächtnisses analog gesetzt wird (Z. 33 f.), ist eine Art von „appercipirender" Thätigkeit, sofern sie zu dem von aussen Kommenden einiges dazu erzeugt, oder wenigstens das Gegebene erweitert (*τὰ μὲν συνεγεγέννητο εὐθύς, τὰ δὲ ηὔξητο*), daher, obwohl man von Natur zu etwas geschickt sein kann, man doch unter Umständen aus Selbständigkeit (*δι᾽ ἑαυτό* 38) dies nicht zur Ausführung bringt. Diese innere Selbständigkeit der Seele geht schon daraus hervor, dass wir uns gegenseitig zurechtweisen, bekämpfen und umstimmen (46 f.). Dass die Entstehung der Seele mit Naturnothwendigkeit aus den Atombewegungen sich ergiebt, schliesst nicht aus, dass die individuelle Beschaffenheit und Entwickelung einer jeden nach-

---

1) In dieser Weise scheint mir wenigstens in dem mitgetheilten Fragmente der Gegensatz von *πρώτη σύστασις* und *ἀπογεγεννημένα* erklärt werden zu müssen; s. b. Gomperz a. a. O. Zeile 22. 35. 44. 57 des epikurischen Textes.

2) Z. 38 a: *λαμβάνον τινὰ ἑτερότητα τῶν ἀτόμων κατά τινα τρόπον διαληπτικόν.*

3) *τὸ παρ᾽ ἡμᾶς* Z. 77 f. (vgl. Diog. L. X, 133: *τὸ δὲ παρ᾽ ἡμᾶς ἀδέσποτον*); wir haben die Ursache unserer Entschlüsse *ἐν ἑαυτοῖς καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκῃ.*

her auf Grund desjenigen erfolgt, was in ihr an besonderen Bewegungen und Meinungen enthalten ist (56 f.) [75]. Die Willensentschlüsse entstehen hiernach, wie Epikur lehrt, durch das Zusammenwirken der Eindrücke von aussen mit der selbständigen inneren Bewegung der Seele, eine Ansicht, mit welcher er der Lehre des Fatalismus die Thatsache eines inneren persönlichen Determinismus entgegensetzt [76].

Die psychologische Bestimmung der Tugend lässt bei den Stoikern das Bestreben erkennen, im Gegensatze zu den Peripatetikern den psychologischen Dualismus, der dort durch die Unterscheidung von Erkennen und Wollen in dem Gegensatze der ethischen und dianoëtischen Tugenden seinen Ausdruck gefunden hatte, auf eine Einheitlichkeit zurückzuführen. Sie suchen dafür eine Formel zu finden, von der aus sich nicht nur alle Tugenden als eine gleichartige Vielheit von Eigenschaften, sondern auch jede einzelne Tugend ebenso gut als ein Wissen wie als ein Handeln begreifen lässt. Ein derartiges Princip finden sie in der Bestimmung, die Tugend sei die naturgemässe und darum um ihrer selbst willen begehrenswerthe Beschaffenheit des Menschen [1]). Diese normale Beschaffenheit erblicken sie in der ausschliesslichen Bestimmtheit des Wesens durch die Vernunft, womit einerseits negativ die Freiheit von dem Einflusse der Affecte, die Apathie, andrerseits die richtige Erkenntniss [2]) als die zwei Seitenansichten des einheitlichen Wesens der Tugend von selbst gegeben sind. Es erklärt sich aus jener allgemeineren Fassung des Begriffes [3]), dass die verschiedenen Stoiker mit verschiedenen Ausdrücken doch alle auf dasselbe Wesen der Tugend deuten konnten, und der eine (Zeno) dieses Wesen hauptsächlich als Einsicht, der andere (Cleanthes) als Stärke oder Spannung der Seele, ein dritter (Aristo) als Gesundheit

---

1) Ἀρετή ist διάθεσις ὁμολογουμένη καὶ αὐτὴ δι' αὑτὴν αἱρετή Diog. L. VII, 89.

2) s. Zeller 235.

3) Vgl. Seneca, ep. 113: Tugend ist nichts anderes als animus quodammodo se habens.

derselben, aber auch als Kenntniss des Guten und Bösen bezeichnete [1]. Auch darf man es ihnen nicht (wie Galen V, 403 dem Chrysipp gegenüber) als Inconsequenz anrechnen, wenn sie den Grund der Tugend in der Richtigkeit des Urtheils und zugleich in der rechten Stärke (εὐτονία) der Seele und dem entsprechend den Grund der Lasterhaftigkeit bald in der Schwäche des Urtheils, bald in der ganzen Seele erblicken.

Den Uebergang zu dieser Anschauung von Seiten der Peripatetiker her bezeichnet Theophrast, der darauf aufmerksam macht, dass es keine feste Grenze zwischen den einzelnen Tugenden gebe, vielmehr sie alle ihre Wurzel in der Einsicht haben, und jede nur a potiori benannt sei [2]. Zufolge jener stoischen Auffassung ist die Tugend weder angeboren noch durch blosse Uebung zu erwerben; sie besteht auch nicht in den gegenseitigen Verhältnissen von Einsicht und Willen als von zwei Factoren, sondern sie ist die normale Bestimmtheit des seelischen Wesens selbst, und als solche Einsicht und Wollen zugleich [3], wie ja z. B. auch die Leidenschaften nicht etwas der Vernunft Entgegenstehendes, sondern die verderbte und zügellos gewordene Vernunft selbst sein sollen. Daher kann auch zwischen Vernunft und Leidenschaft kein Streit sein, dessen Beilegung erst das Wesen der Tugend herzustellen hätte, sondern immer nur ein Umschlagen von der einen Beschaffenheit zu der andern (Plut. d. virt. mor. 2. 3. 7). Doch sind die einzelnen Stoiker, soweit sie den verschiedenen Perioden der Schule angehören, über diese und andere abgeleitete Bestimmungen hinsichtlich des Wesens der Tugend keineswegs einstimmig. So erklärt Seneca, die Natur gebe zur Tugend die Grundlage, die nur des Antriebes bedürfe, um entfaltet zu werden (ep. 108) [4]. Auch darüber waren die

---

1) Vgl. Hirzel II, 1, 158.

2) Belege s. bei Zeller II b[3], 861.

3) Ebd. III a[3], 237.

4) Aehnliches behauptet Epiktet (diss. III, 3, 1), der hinzusetzt, niemals werde die Seele eine deutliche Vorstellung des Guten verwerfen, so wenig als man echte Münzen fortwerfe (4): vgl. auch Sext. Math. IX, 131.

Meinungen getheilt, ob die einmal erworbene Tugend wieder verlierbar sei oder nicht (Diog. L. VII, 127).

Allgemein dagegen werden in der stoischen Schule diejenigen Folgerungen gezogen, die lediglich andere Ausdrücke für das oben angegebene Wesen der Tugend darstellen: dass es im Grunde nur eine Tugend gebe, die mit verschiedenen Namen genannt werde, je nach den Dingen und Beziehungen, auf welche das Wissen um Güter und Uebel Anwendung finde (Gal. V, 468. 590 f.); dass zwischen Tugend und Laster kein Mittleres sei (Diog. L. VII, 127); dass, wer eine Tugend hat, alle besitze (ebd. 125); dass keine Tugend der andern entgegengesetzt sei (Sen. de clem. II, 3); dass der Uebergang und Eintritt in die Tugend oder Weisheit, unbeschadet der Möglichkeit einer allmäligen Annäherung, doch momentan geschehe [1]).

Den Gegensatz der Tugenden sehen die Stoiker in der Verderbniss der Einsicht als Schlechtigkeit, die nun den körperlichen Uebelständen entsprechend sich gliedert in Krankheit (Schwäche) und Fehlerhaftigkeit (Laster) (Cic. Tusc. IV, 13), je nachdem die Art, wie sie im Geiste auftritt, vorübergehend oder bleibend ist. Dazu wird (ebd. 14, 32) bemerkt, es sei u. U. schwerer, Schwächen der Seele zu heilen, als Laster zu entfernen; denn jene beruhen auf Unrichtigkeit der Meinungen (eingewurzelten Vorurtheilen u. dgl.), diese dagegen auf Unbeständigkeit und Disharmonie derselben, die gradweise verschieden und auch der Zu- und Abnahme fähig ist (ebd. 13, 29).

Von der einheitlichen Tugend unterscheiden die Stoiker die einzelnen Tugenden als die Arten, wie sich jene normale Grundbeschaffenheit nach den verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens ausprägt. Da ihnen aber das Ethische mit dem vernunftmässigen und theoretischen Verhalten durchaus zusammenfällt, so tritt hier an die Stelle der aristotelischen Eintheilung von dianoëtischen und ethischen Tugenden

1) Zeller 255. Andere ausschliesslich der Ethik zugehörige Folgerungen übergehen wir.

die von theoretischen (*ἐπιστημονικαί*) und solchen, welche die natürliche Folge von jenen für den Organismus sind. Im letzteren Sinne unterschied namentlich Hekato Eigenschaften wie Gesundheit, Stärke, Tapferkeit von solchen wie Weisheit, Mässigung, Gerechtigkeit u. a., und suchte, wie es scheint, einen Parallelismus zwischen den Gliedern beider Reihen durchzuführen (Diog. L. VII, 90). Jene „physischen" Tugenden können auch bei schlechten Menschen sich finden. Doch gehen auch nach dieser Seite der Lehre die Ansichten und Eintheilungen innerhalb der Schule vielfach auseinander (ebd. 92); es findet sich u. a. auch eine Eintheilung in logische, physische und ethische Tugenden, sowie eine Rangordnung der einzelnen, in der auch Eigenschaften wie Tapferkeit u. dgl. mehr im platonischen Sinne als Modificationen der Einsicht aufgefasst und die vier platonischen als ursprüngliche, eine Anzahl der von Aristoteles behandelten [1]) dagegen als abgeleitete betrachtet und der gleiche Gesichtspunkt für die Eintheilung der entsprechenden Fehler zur Geltung gebracht wird. Diesen Unterschieden entsprechend sind auch die Definitionen der einzelnen Tugenden bei den Stoikern theils mehr im Sinne einer Ableitung aus dem natürlich-organischen Verhalten (als Geistesstärke), theils (namentlich bei den Späteren) mehr in dem Sinne einer Bestimmtheit des Handelns durch das Wissen gehalten [2]). Auch darin zeigt sich eine Verschiedenheit der Ansichten, dass manche, wie Aristo, an der Einheitlichkeit der Tugend im strengeren Sinne festhalten und die Unterschiedenheit nur hinsichtlich der Art des Hervortretens auf Anlass der jeweiligen äusseren Bedingungen zugeben, während Chrysipp den Unterschied als einen inneren, psychologischen aufzuweisen sucht, der für jede Tugend in einer bestimmten qualitativen Veränderung der Seele zu sehen sei [3]). Mit Entschiedenheit besteht man aber

---

1) *μεγαλοψυχία, ἐγκράτεια, καρτερία, ἀγχίνοια, εὐβουλία.*

2) Vgl. Cic. Tusc. IV, 24, 53. Sen. d. clem. II, 3. 4.

3) Zeller 242 f. Posidonius ging auch in diesem Punkte auf das platonische Princip zurück; s. Hirzel II, 1, 331. Er betont daher

auf der Ansicht, dass die Tugend eine Bestimmtheit des ganzen menschlichen Wesens mit sich bringe; auch aus dem Inhalte seiner Träume, sagt Zeno bei Plutarch, kann der Mensch abnehmen, ob er im Fortschreiten zu derselben begriffen ist oder nicht.

Unter den späteren stoischen Ansichten über die Tugend sind besonders die des Mark Anton von Interesse. Er unterscheidet (X, 8) in dem tugendhaften Verhalten erstens das sorgfältige Eingehen auf die Betrachtung der Dinge (*τὸ ἔμφρον*), sodann die bereitwillige Annahme der hieraus sich ergebenden Vorschriften (*τὸ σύμφρον*), und weiter die praktische Ueberordnung der Denkthätigkeit über die aus dem Organismus stammenden Bewegungen, sowie über die Vorurtheile hinsichtlich des Todes u. dgl. (*τὸ ὑπέρφρον*). Ausserdem weist er namentlich auf die Bedeutung hin, welche für die Ausbildung der Tugend dem natürlichen Geselligkeitstriebe zukommt; schon in den Thieren sei etwas davon zu erkennen [1]).

Aus dem stoischen Gedankenkreise sind jedenfalls auch die Einwendungen geflossen, welche gegen die aristotelische Lehre von der Tugend als der rechten Mitte zwischen zwei Extremen erhoben wurden [2]). Der Begriff der *μεσότης*, heisst es, setzt bestimmte Endpunkte voraus, von denen sie gleichweit absteht, aber weder für den Affect noch für die Handlungen lässt sich ein Maass finden, wonach man den Grad der Abweichung nach rechts oder links zu bestimmen vermöchte. Der Gegensatz ferner von Tugend und Laster wird durch jene Definition verwischt; denn zu einer bestimmten Untugend im Sinne des Zuwenig bildet zwar das entgegengesetzte Verhalten im Sinne des Zuviel den wirklichen Gegensatz, nicht aber die in der Mitte zwischen beiden Extremen

---

auch die Wichtigkeit von Uebung und Gewöhnung in Betreff der Tugend. Ebd. 518.

1) Marc. Ant. IX, 9; XII, 30: *διάνοια ἰδίως ἐπὶ τὸ ὁμόφυλον τείνεται καὶ συνίσταται καὶ οὐ διείργεται τὸ κοινωνικὸν πάθος.* VII, 55; V, 16, 30. Aehnliche Gedanken bei Alex. Aphr. d. an. II, fol. 155 b Mit.

2) s. Alex. Aphr. quaest. IV, 27, S. 296 f. Sp.

stehende Tugend: letztere erscheint hiernach viel mehr als Annäherung und Uebergang von dem einen fehlerhaften Extrem zum andern, oder als Mischung aus beiden, denn als Normalverhalten [1]).

Den Peripatetikern verdankte man in diesem Gebiete im Anschluss an die aristotelischen Charakteristiken besonders die sorgfältig ausgeführten Zeichnungen bestimmter typischer Charaktere, die aus der feinsinnigen Beobachtung des Lebens geschöpft sind [2]). Ausser der bekannten Schrift des Theophrast gab es solche auch von Heraklides Ponticus, Lyko u. a. Ihr Einfluss lässt sich nicht nur in der Philosophie, wo sie auch von andern Schulen, namentlich auch von Epikureern, geliefert wurden, sondern auch in der Komödie und namentlich in der Rhetorik verfolgen [3]), obwohl sie ursprünglich nur zur Erläuterung und Bestätigung der aristotelischen Ethik gedient hatten.

Epikurs Tugendlehre kommt mit der stoischen überein in dem Zurückgehen auf das sokratische Princip des Wissens (*φρόνησις*) als Grund des moralischen Verhaltens, sowie in dem Festhalten an den vier platonischen Kardinaltugenden der Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Die erste derselben sei vorhanden, sofern der Mensch die allseitige Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge besitzt, die drei andern dagegen als Bethätigungen dieser Einsicht nach den verschiedenen Seiten des praktischen Verhaltens. Wesentlich ist der Tugend nach dieser Anschauung ihre Verknüpfung mit der Lust: sie ist die unentbehrliche Bedingung zu derselben und ihrerseits unfehlbar von derselben begleitet [4]).

Im Uebrigen haben sich Stoiker und Epikureer beide prin-

---

1) Ebd. S. 297, Z. 9; 298, 16; 299.

2) s. Sauppe, Philod. d. vit. lib. X, S. 7.

3) s. ebd.; desgl. die Ausgabe derselben Schrift von Ussing (Leipzig 1868). Es gehören dahin die Schilderungen der *μεγαλοψυχία*, *ὑπερηφανία*, des *εἴρων*, des *αὐθάδης* u. a.

4) s. Schwegler-Köstlin a. a. O. S. 432 f.

cipiell abgewendet von dem aristotelischen Standpunkte, der aus der Beobachtung der Natur wie des allseitigen Menschenlebens den Aufbau sowohl für die Psychologie, wie für die Ethik zu gewinnen trachtet. Sie sind hier wieder mehr Platoniker in dem Sinne, dass sie dem ethischen Ideale zueilen an der Hand von Abstractionen und sich die Mühe der Beobachtung verdriessen lassen. Dies hängt jedoch zugleich damit zusammen, dass bei ihnen die sokratische Anschauung von der Philosophie wieder Einfluss gewinnt, wonach dieselbe nicht sowohl Wissenschaft ist, als vielmehr Wirkung und Bethätigung der genialen, den Werth des Lebens und der Dinge mehr praktisch als theoretisch erkennenden Persönlichkeit. An die Stelle des Strebens nach wissenschaftlicher Methodik tritt daher jetzt die Zeichnung des Idealmenschen in dem Begriffe des Weisen (und zwar nicht als des *σοφός*, sondern des *σπουδαῖος*). In Folge dieser Richtung, die ja auch den Punkt bezeichnet, in welchem sich bei aller gegenseitigen Verwandtschaft doch schliesslich der Platonismus von dem Aristotelismus unverkennbar unterscheidet, ist diese Strömung der späteren griechischen Philosophie für die Entwickelung der religiösen Idee bedeutungsvoller geworden als für den Ausbau von Naturwissenschaft und Psychologie.

Sechstes Kapitel.

Psycho-physische Erörterungen ausserhalb des Rahmens der Pneumalehre.

Neben und ausserhalb der oben schon im Zusammenhange dargestellten Pneumalehre haben wir es in diesem Kapitel mit einer Nachlese von Ansichten zu thun, die ohne wesentliche Beeinflussung von Seiten der philosophischen Principien

sich mehr von fachwissenschaftlichen Interessen aus zur Geltung bringen. Die philosophischen Schulen haben nur bei einigen derselben ein Interesse daran, sie im Sinne ihrer Principien zu verwerthen, und die etwa hervortretende Verschiedenheit der Ansichten in Betreff derselben ist in der Regel mehr durch die Art der Beobachtung oder durch den Gegensatz medicinischer Standpunkte bedingt. Auch nimmt man es in der Erklärung der einzelnen Erscheinungen in Betreff der Uebereinstimmung der herangebrachten Gründe mit anderweitig hervorgehobenen Ansichten wenig genau, da eine exacte und allseitig anerkannte Methode naturwissenschaftlicher Beobachtung sich noch nicht gebildet hat, und selbst die Physiologen mehr darauf ausgehen, bestimmte Thatsachen zu Gunsten der jeweiligen Schulmeinung auszulegen, als allgemeine Principien für den Zusammenhang der Thatsachen aus deren methodischer Beobachtung zu gewinnen. Ein bezeichnendes Beispiel hierfür bieten die unter Aristoteles' Namen in der Sammlung seiner Schriften in grosser Menge zusammengestellten „Probleme" [1]. An ihnen tritt allerdings auch der Umstand hervor, dass mit der Fülle des empirischen Materials, welches Aristoteles' Schriften aufweisen, die naturwissenschaftliche Forschung und Fragestellung zunächst noch nicht abgeschlossen war, dass vielmehr namentlich die peripatetische Schule, vor andern zunächst Theophrast [2], in dieser Hinsicht rüstig, wenn auch nicht immer mit besonderem Erfolge weiter arbeiteten [3].

Hinsichtlich der Erscheinungen der Wechselwirkung von Leib und Seele sind die Peripatetiker, getreu der aristotelischen Grundanschauung, bestrebt, sie in dem Lichte der Ansicht von der organischen Einheit beider Seiten des menschlichen Wesens zu erfassen, wie sich das namentlich in der Schrift über die Physiognomik an der Erklärung des geistigen Ausdruckes leib-

1) s. Prantl, Münch. Sitz.-Ber. Phil.-hist. Kl. VI, S. 358 f.

2) vgl. Theophr. hist. plant. I. 2. 4: 11, 3. Caus. plant. I. 1, 3: 11, 1: II. 6. 1 f., 8. 3 u. ö.

3) s. Prantl a. a. O. 357.

licher Formen erkennen lässt. Als Princip für dieselbe gilt durchgehends der Satz (Kap. 4), dass Leib und Seele so innig verbunden sind, dass eine Veränderung in dem Einen von beiden immer auch eine des Andern bedingt, sofern alle Erscheinungen am lebendigen Wesen nur die Erscheinungsformen eines und desselben Princips seien [1]). Freilich wird diese Anschauung eben auch schon hier nicht für alle Einzelheiten streng festgehalten; sonst hätte wenigstens Theophrast [2]) nicht die Begehrungen und Affecte als körperlich bedingte Erscheinungen von den Urtheilen und Reflexionen als rein seelischen Vorgängen, zu denen die Vernunft noch von aussen hinzukomme, unterscheiden können. In derselben Weise steht zu der Sache später namentlich Plutarch. Ausser den bekannten Erscheinungen bei Affecten und Willensimpulsen (d. virt. mor. 4) führt er hierzu den bösen Blick des Neidischen an: der Neid theile dem Leibe eine gewisse verdorbene Beschaffenheit mit, die aus dem Sitze der Seele namentlich von den Augen angezogen und nach aussen übertragen werde (Sympos. V, 7, 3). Plutarch beobachtet hauptsächlich die Wirkungen seelischer Vorgänge auf den leiblichen Organismus. Der hauptsächlichste Grund der Seelenkrankheit ist ihm die Furcht und ihre Wirkung auf den Leib (qu. nat. 11). Die Seele kann den Leib von sich aus zu Begierden anstacheln, zu denen er aus sich selbst nicht gekommen wäre (d. tu. san. 7); Krankheiten des Leibes lassen sich aus seelischen Bewegungen oft schon vorher erkennen (ebd. 13) u. a. Auch Galen ist in Hinsicht der psychophysischen Grundansicht nicht consequent, was übrigens schon durch seinen principiellen Skepticismus bedingt ist. Es ist ihm unwahrscheinlich, dass die Seele selbst ihren Leib sich baue, da sie im Fötuszustande noch der Vernunft entbehre; andrerseits kann er aber doch diese Ansicht nicht ganz verwerfen angesichts der Thatsache, dass die Kinder den Eltern ähnlich sind (IV, 700). Jedenfalls sei der Leib das Organ der Seele und die körperliche Verschiedenheit der

1) *ἅπαντα ἐν τοῖς ζῴοις τοῦ αὐτοῦ τινος δηλωτικά.* 808 b 28; vgl. Gal. XVI, 91.

2) Laut Simplicius in phys. fol. 225 (bei Wimmer, Theophr. frg. LIII).

lebenden Wesen ihren seelischen Eigenheiten entsprechend [1]). Dem Anaxagoras bestreitet er, dass die Organe erst die Seele zu dem machen, als was sie sich zeigt: der Mensch hat Hände, weil er Vernunft hat, nicht umgekehrt. Junge Thiere versuchen schon zu beissen und zu stossen, ehe sie die Organe dazu besitzen; sie haben sonach von vornherein ein instinctives Bewusstsein (*αἴσθησιν ἀδίδακτον*) ihrer Fähigkeit (ebd. Kap. 3); der Mensch selbst hingegen erwirbt sie und die entsprechenden Fertigkeiten alle erst auf Grund des Besitzes der Vernunft (Kap. 4). Gegen Epikur vertheidigt Galen in Betreff der thatsächlichen Zweckmässigkeit der leiblichen Organe die teleologische Erklärungsweise im Gegensatze zu der von der mechanischen, auf Grund des Gebrauches erfolgenden Ausbildung (III, 74 f.). Damit stimmt denn freilich nicht recht die grosse Abhängigkeit, welche er für das Bestehen und Wirken der Seele hinsichtlich der Mischung der körperlichen Stoffe voraussetzt (IV, 763), wobei er gelegentlich sogar das Wachsthum der seelischen Fähigkeiten mit dem der körperlichen Organe Hand in Hand gehen lässt (IV, 674). Im Sinne dieser Anschauung weist er hin auf den Einfluss, welchen physikalische Zustände, wie Kälte und Feuchtigkeit, zur Herbeiführung schlafsüchtiger Zustände, Verlust des Gedächtnisses u. dgl. haben sollen (VIII, 162). Für die Aerzte vor Galen besteht die Antwort auf die hier in Betracht kommende Frage wesentlich in der Hinweisung auf die Thatsache, dass das Leben bedingt ist durch Wärme, die, jemehr sie der Feuchtigkeit Meister wird, die Lebensfunctionen immer vollkommener vollzieht, im Fortgange des Processes aber durch Aufzehrung der körperlichen Materie das Erlöschen ihrer selbst und dadurch der Lebensflamme bedingt [2]), daher Länge oder Kürze des Lebens wesentlich von dem grösseren oder geringeren Vorrathe dieser Wärme abhängt (Plac. phil. V, 30).

---

1) Gal. III, 2 (furchtsamen Thieren fehlen die Hörner).

2) Ebd. V, 703 f.; VII, 674 f., vgl. „Hippocr." Epid. VI, 5, 2 (V, 314 Littr.): *Ἀνθρώπου ψυχὴ αἰεὶ φύεται μέχρι θανάτου· ἢν δὲ ἐκπυρωθῇ ἅμα τῇ νούσῳ καὶ ἡ ψυχή, τὸ σῶμα φέρβεται.*

Als eine Nachwirkung des Gedanken von der Identität des Leibes und der Seele lässt sich das Streben betrachten, seelische Eigenthümlichkeiten zum Behufe der Erklärung mit körperlichen und umgekehrt in Analogie zu stellen, worin namentlich die späteren Stoiker hauptsächlich in Bezug auf die beiderseitigen Krankheitszustände sich hervorthun (Cic. Tusc. IV, 10. 23). Nach stoischer Lehre sind ja Seele und Leib gleichartige Substanzen, weil sie beide im Grunde der Sache Pneuma sind. Aus dem Saamen kann daher in der Zeugung ein neuer, gleichartiger Organismus entstehen, weil das in ihm enthaltene Pneuma Bestandtheile der elterlichen Organe sowohl in seelischer wie in leiblicher Beziehung in analoger Mischung enthält [1]). Diese tiefere Auffassung der Sache steht freilich nicht recht im Einklange mit der andern, wonach nach stoischer Ansicht der Eintritt der Beseelung selbst gebunden ist an den unmittelbar nach der Geburt erfolgenden Zutritt der äusseren Luft in das Innere des Organismus [2]). Da aber für die Stoiker in jedem Falle seelische wie leibliche Eigenschaften verschiedene Verhältnisse des mehr oder weniger subtil gedachten Pneuma waren, so lag es nahe, die beiderseitigen Zustände zu einander in Analogie zu stellen. Wie die Gesundheit des Leibes in der richtigen Mischung seiner Bestandtheile, so besteht hiernach die geistige in dem rechten gegenseitigen Verhalten der seelischen Zustände; wie die körperliche Schönheit in angemessener Gestalt und Farbe, so zeigt sich die geistige in der Angemessenheit und Festigkeit der seelischen Kräfte (Cic. Tusc. IV, 13, 30). Cleanthes weist darauf hin, dass die Kinder nicht bloss körperlich sondern auch geistig den Eltern ähnlich sind (Tert. d. an. 5). Andere suchen besonders die Krankheit und Schlechtigkeit der Seele in einer dem körperlichen Verhalten bei der Krankheit entsprechenden Weise zu erklären. So stellt Seneca (d. ir. I, 5) das Verfahren des Staatsoberhauptes zum Zwecke der

---

1) Plac. phil. V, 3. Plut. d. coh. ir. 15. Diog. L. VII, 158. Ar. Did. in Dox. Gr. 470, 18 f.

2) s. Salmas. ad Epict. Simpl. 113.

moralischen Besserung der Bürger in Analogie mit dem Heilverfahren des Arztes. Wie im kranken Leibe, sagt Epiktet, der Krankheitsstoff bald hier bald dort umherschleicht, so ist es bei einer schwachen Seele immer ungewiss, wohin ihre Neigungen sich lenken (Diss. II, 15. 20). Wie im Körper, heisst es bei Seneca (ep. 74) die Zeichen der Erschlaffung (Trägheit der Nerven u. a.) sich schon einstellen, noch ehe sie selbst wirklich da ist, so leidet eine schwache Seele schon lange, bevor sie unterliegt, an allerlei Uebeln. Oder: wie im Körper aus verdorbenem Blute oder dem Uebermaass an Schleim Krankheiten entstehen, so bringt der Widerstreit und die Verwirrung schlechter Vorstellungen den Geist in Krankheit (Cic. Tusc. IV, 10, 23). Hierbei suchte man weiter auch die einzelnen Arten von Krankheiten auf beiden Seiten mit einander in Parallele zu setzen [1]), und Chrysipp wollte die Durchführung dieser Analogie geradezu zu einem methodischen Gesichtspunkte für die Medicin der Seele machen [2]). Hierin wie in vielem andern widersprach ihm Posidonius (Gal. V, 428) auf Grund der stoischen Ansicht, dass für den Weisen zwar immer noch der Leib, nicht aber die Seele erkrankungsfähig sei.

In der Frage nach dem Sitze der Seele theilte sich seit Aristoteles die wissenschaftliche Welt in die zwei Parteien, von denen die eine ihn im Gehirn, die andere im Herzen [3]) suchte. Ersteres war die Ansicht der Mediciner und Physiologen vom Fach; die letztere wurde ausser durch das Ansehen des Aristoteles besonders durch den Einfluss der Stoa gestützt, die eifrig nach neuen Gründen für dieselbe ausschaute. Doch fehlte es auch bei ihr nicht an solchen, welche wenigstens den Sitz der Denkseele in den Kopf verlegten [4]). Für die Annahme des Sitzes im Herzen glaubte Zeno den

---

1) Vgl. Diog. L. VII, 115.

2) Gal. V, 435. 437 f., vgl. 441.

3) Oder in dessen Umgebung (Plac. phil. IV, 5).

4) Dox. Gr. 391 a 12. 391 b. 411 a 21. 549 b 9. Menag. ad Diog. L. VII, S. 193 b D (ed. Lond. 1664). Hirzel II, 1, 151.

Beweis in der Thatsache zu haben, dass die Sprache durch die Luftröhre (*φάρυγξ*), also jedenfalls nicht vom Gehirn komme (Gal. V, 241). Chrysippus meinte sogar, für diese Ansicht durch etymologische Künste, wie die Ableitung von *ἐγώ*, sowie durch Hinweisung auf populäre Anschauungen, die in Wortbildungen wie *ἀκάρδιος* u. a. zu Grunde lägen, sich nützlich zu machen [1]), während Diogenes von Babylon auf den Umstand hinwies, dass die Hauptfactoren der seelischen Lebensthätigkeit, nämlich Blut und Pneuma, vom Herzen aus erregt würden (Gal. V, 279. 282 f.), eine Ansicht, die auch für manchen unter den Aerzten, z. B. den Pneumatiker Aretäus, im Sinne der stoischen Meinung bestimmend war [2]). Chrysipp wies ferner hin auf die nahe Beziehung der Affecte und Begierden zur Thätigkeit des Herzens (Gal. V, 294). Die grossen Anatomen und Mediciner dagegen, Herophilus, Erasistratus, Galen behaupten als leibliches Organ der Seele das Gehirn, sei es, dass sie, wie Herophilus, die Ventrikel desselben, oder, wie Erasistratus, die Gehirnhaut speciell dafür halten [3]). Zu ihnen hält in Abweichung von Aristoteles Strato, der als Sitz der Seele unter Bezugnahme auf gewisse mimische Kennzeichen beim Denken, die Stelle zwischen den Augenbrauen bezeichnete [4]). Galen widerlegt die aristotelische Ansicht durch Hinweisung auf Versuche am lebenden Thiere, welche zeigen, dass das Hirn und nicht das Herz der Sprache und Bewegung vorstehe (V, 238 f.), sowie auf die (angeblichen) Thatsachen, wonach Verwundung der Hirnkammern das Leben direct gefährde, und dass vom Hirn alle Nerven (auch die des Rückenmarks) ausgehen [5]). Das Herz komme als Sitz psychi-

---

1) Gal. V, 215. 310. 321 f. 328.

2) Aretae. S. 24 f. Kühn; vgl. Littré im 1. Bd. des Hippokrates S. 126. Dietz, Schol. in Hippocr. I. 209. Athen. XV, 687 e. Gal. VIII, 149.

3) Plac. phil. IV. 5. vgl. Gal. V, 587 f.; XV, 360. Tert. de an. 15.

4) Zeller IIb³, 919 f.

5) Gal. V, 645 f. Ders. fragm. in J. Müller's Ausgabe von de plac. Hippocr. etc. S. 135, no. 11. Galen widerlegt auch ausführlicher die aristotelische Ansicht von der Bestimmung des Gehirnes. III, 615. 620 f.

scher Kräfte nur für die Affecte, und hinsichtlich der Bewegung nur für den Puls in Betracht (V, 271). Dem allen gegenüber führt unter den Peripatetikern noch Alexander [1]) für die Ansicht seines Meisters ausser den stoischen Gründen noch teleologische Gesichtspunkte in's Feld: die Lage des Herzens inmitten des Organismus u. a. Was für das Hirn als Seelensitz zu sprechen scheine, seien Thatsachen, welche auf der gegenseitigen Mitleidenschaft aller Theile des Leibes beruhen (141 b ob.); speciell gegen die physiologischen Versuche wendet er ein, dass sich ihre Wirkungen für das Seelische beim Hirne nicht anders verhalten als beim Herzen. Unter den Aerzten gab es übrigens auch solche, welche wie Andreas und Asklepiades auf Grund physiologischer Beobachtungen die Frage nach dem Sitze einer vom physiologischen Leben noch unterschiedenen Seele ganz abwiesen. Asklepiades that dies unter Berufung darauf, dass manche Thiere (Fliegen u. dgl.) nach Verlust des Kopfes, andere (Schildkröten, Schlangen) nach Verlust des Herzens noch einige Zeit zu leben vermögen (Tert. d. an. 15). Andere wieder, wie Moschion, wollten wenigsten den ganzen Körper als solchen für den Sitz der Seele gehalten wissen (ebd.).

Genauere anatomische und physiologische Beobachtungen des Gehirns und seiner Beziehung zum Seelischen verdankte man vorzugsweise den Aerzten Herophilus und Erasistratus [2]). Zu genauerer Feststellung der Localisation der verschiedenen Functionen hat es jedoch hauptsächlich das Vorherrschen der Pneumalehre nicht kommen lassen. Wir erfahren, dass Herophilus die hintere Krümmung der „dreihörnigen Hirnhöhle" für den Hauptsitz der Empfindung ansah (Gal. III, 667), sowie dass Erasistratus besonders die Eigenthümlichkeit der Hirnwindungen in Betracht zog, und die grössere Vollkommenheit derselben, sowie überhaupt den

1) Alex. Aphrod. d. an. fol. 140 a unt. f.

2) Gal. VIII, 212 (wo in dieser Beziehung auch ein Eudemus genannt wird, s. Zeller II b³, 870). Weitere Belege bei Martin, Etudes sur le Timée etc. II, 284, Anm. 5.

Umfang des Gehirnes beim Menschen mit dessen Denkfähigkeit in Beziehung setzte [1]). Der letzteren Ansicht widerspricht Galen, welcher zu finden glaubt, dass z. B. das Gehirn des Esels an Reichthum der Windungen dem menschlichen gleichkomme. Er selbst erblickt den Grund jener Fähigkeit in der guten Mischung der Gehirnelemente und in der Feinheit des seelischen Pneuma (III, 674. 700). Erasistratus suchte, wie es scheint, den Ursprung aller Nerven im Gehirne (Gal. V, 602 f.). Galen berichtet von vivisectorischen Versuchen, aus denen hervorgehe, dass Blosslegung und Einschneidung des Gehirnes die Empfindung und Bewegung aufhebe, sobald der Schnitt bis zu einem der Hirnventrikel gelange. Am meisten wirke in dieser Hinsicht die Verletzung der hinteren, am wenigsten die der beiden vorderen Ventrikel (V, 604 f.). Daraus scheine zunächst zu folgen, dass die Seele ihren Sitz im Pneuma der Ventrikeln habe, falls sie aber selbst Körper sei, in nichts anderem bestehe als dem Pneuma selbst. Da aber, wie er sagt, nach baldiger Wiederzusammenfügung des Ventrikels Empfindung und Bewegung sich wieder einstelle, so sei vielmehr anzunehmen, dass die Seele, gleichviel wie es sich mit ihrer Substanzialität verhalte, in der ganzen Masse des Gehirnes wohne und im Pneuma ihr „erstes Instrument" für Empfindung und Bewegung besitze, von dessen genügender Ansammlung ihre Functionsfähigkeit abhänge. Nach Galen's Ansicht ist übrigens das Hirn zwar das Princip der Empfindung und willkürlichen Bewegung; für andere Lebensthätigkeiten, wie Affecte und unwillkürliche Bewegung, dagegen sei dies das Herz (V, 277 f.), für die vegetativen aber, wie Ernährung u. a., die Leber (XV, 362; V, 279). Mit jener ersten Thatsache stehe im Zusammenhang, dass vom Gehirn die Nerven theils direct ausgehen, theils wenigstens abhängen (III, 625 f. 665). Dass im höheren Alter die Energie und Bewegung abnehme, komme daher, dass mit dem Schwunde des Hirnes auch die Anfänge der Nervenbahnen eintrocknen [77]. Das Herz hat, wie er sagt, nicht eigentliche Nerven, sondern nur nervenähnliche (*νευρώδη*) Be-

1) Gal. III, 673. Häser, Gesch. d. Med. (1875), S. 531.

standtheile (V, 278). Gewisse Beobachtungen sollen beweisen, dass Hirn und Herz einander hinsichtlich ihrer Functionen nicht bedürfen (V, 264 f.). Bei Verletzung des Gehirnes hören Empfindung und willkürliche Bewegung auf, während die Bewegungen des Herzens und der von ihm abhängigen Arterien fortdauern; bei Verletzung des Herzens dagegen leiden die Bewegungen der Arterien, nicht aber Empfindung und spontane Bewegung (Gal. V, 333 f.).

Das Rückenmark dient der Empfindung oder Bewegung erzeugenden Kraft, welche vom Gehirn ausgeht, als Leiter zu den nicht unmittelbar im Gehirn entspringenden Nerven. Querschnitte desselben, wenn sie ganz durchgeführt sind, berauben daher alle unterhalb gelegenen Theile des Körpers der Empfindung und Bewegung; halb durchgeführt dagegen lähmen sie nur die Theile, welche von der eingeschnittenen Stelle aus mit Nerven versehen sind, wobei der geschnittenen rechten oder linken Seite des Rückenmarkes auch die rechte oder linke Körperseite correspondirt (VIII, 209). Ueber diese Erhebungen und Ansichten ist die Physiologie des Alterthums allem Anscheine nach nicht hinausgekommen. Philoponus erwähnt eines Versuches mit einem Instrumente, (dem sogen. *μηνιγγοφύλαξ*), das auf die Hirnhaut gesetzt Empfindungs- und Bewegungslosigkeit hervorrufe [1]). Von besonderem Interesse mit Rücksicht auf eine namentlich von Descartes her bekannte Ansicht ist noch die Mittheilung Galen's, nach Ansicht einiger sei die Zirbeldrüse, die zu Anfange des Ganges stehe, der das Pneuma aus dem mittleren Hirnventrikel in das des Kleinhirns überführe, eine Art Wächter und gleichsam Controlleur (*ταμίας*) in Bezug auf den hinlänglichen Vorrath an Pneuma, der durch die Nervenleitungen den Organen des übrigen Leibes zugeführt werden muss (Gal. III, 675).

Wie man schon zum Theil aus diesen Angaben ersieht, war die Unterscheidung der Nerven von andern ihnen äusserlich ähnlichen anatomischen Gebilden, wie Sehnen und Bänder, keineswegs hinlänglich festgestellt [78]. Man erkennt dies

---

1) Philop. d. an. I, A⁵ a Mit. II, G⁷ a unt.

auch, wenn Herophilus erklärt, einige Nerven entsprängen aus dem Gehirn und Rückenmark, andere dienten zur Verbindung der Gelenke, Knochen und Muskeln. Darum schrieb er auch die bewegende Kraft den Nerven, Arterien und Muskeln gemeinsam zu [1]). Erasistratus unterschied Empfindungsnerven, die er zum Zwecke der Ueberleitung des Pneuma für hohl ansah, von denen der Bewegung, und liess jene in den Hirnhäuten, diese dagegen im Gehirn und Kleinhirn selbst entspringen [79]. Praxagoras dagegen hielt das Herz für den Ausgangspunkt der Nerven; er sah nämlich die Nerven für die feinsten Verzweigungen der Arterien an, bei denen zuletzt durch das Zusammenwachsen der Wandungen der hohle Zwischenraum verschwinde (Gal. V, 187 f.). Asklepiades, wohl unter dem Einflusse der Pneumalehre und der älteren Anschauung von den Nerven als Bändern, wollte nur motorische Nerven anerkennen (Ruf. Eph. a. a. O.). Grössere Genauigkeit kommt in die Nervenlehre erst seit der Zeit des Galen. Er unterscheidet (wie schon sein Vorläufer Rufus) [2]) die Nerven sowohl von den Sehnen (*τένοντες*) wie von den Bändern (*συνδεσμοί*), hauptsächlich auf Grund ihrer Ausgangstellen im Gehirn und Rückenmark, sowie ihrer Härte, bzw. Weichheit (V, 204), ausserdem auf Grund ihrer Functionen, (sofern sie ausschliesslich Empfindung und Bewegung vermitteln). Die Substanz der Nerven, lehrt er, ist die des Gehirnes, nur dichter und desshalb härter. Sie haben daher auch die gleichen Eigenschaften wie das Gehirn, bedürfen aber wegen ihrer grösseren Härte des beständigen Pneumazuflusses von jenem aus. Die Nerven verhalten sich zum Hirne, wie der Schössling oder Zweig zum Baume: letzteres überträgt durch sie seine centrale seelische Kraft nach der Peripherie des Leibes [3]). Bei Durchschneidung

---

1) Rufus Ephes., d. appell. part. II, 17, S. 65 ed. Clinch (London 1726). Plac. phil. IV, 22 (Dox. Gr. 413 a 7).

2) Hecker, Gesch. d. Heilkunde I, S. 487.

3) Gal. II, 233. 279; IV, 369; V, 204 f. 621; vgl. IV, 680; V, 642. 649; XIX, 169. Als bestätigende Beobachtungen führt er an, dass Nervenentzündungen Krämpfe und Irrsinn zur Folge haben (IV, 370), dass Verletzungen der Nerven Ohnmacht herbeiführen können (XI, 49).

eines Nerven verliert der von ihm versorgte Theil des Organismus Empfindung und Bewegung [1]). Galen unterscheidet übrigens die soliden Nerven von solchen, die angeblich hohl sind. Bei den ersteren gehen die seelischen Kräfte (d. h. das Pneuma) vom Gehirn aus durch sie entlang, „wie die Strahlen der Sonne durch Luft und Wasser" (VII, 110).

Der Zweck der Nerven ist nach Galen ein dreifacher (III, 378 f.): Auf Grund der Sinne bewirken sie die Empfindung, durch ihre Verbindung mit den Muskeln die willkürliche Bewegung; für die übrigen Organe bedingen sie das Bewusstwerden schädlicher Einflüsse. Demgemäss ist die Menge, Grösse und Stärke der verschiedenen Nerven in den verschiedenen Stellen des Organismus verschieden. Ihre Leistungen beruhen darauf, dass sie die Bahnen des Pneuma sind, wobei es unentschieden bleibt, ob ihnen dieses ursprünglich innewohnt oder von den Hirnventrikeln aus stetig zufliesst [80]. Dem Unterschiede von Empfindungs- und Bewegungsnerven geht nach Galens Ansicht der von weichen und harten Nerven parallel. Er betont auch hier den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit: die Empfindungsnerven müssen weich sein, weil Empfindung auf ihrer passiven Nachgiebigkeit gegen äussere Eindrücke beruht, die der Bewegung dagegen hart, weil sie active mechanische Leistungen zu vollziehen haben [2]). Zwischen diesen Unterschieden giebt es jedoch Uebergänge. So sollen alle Bewegungsnerven zugleich die Tastempfindung besitzen (V, 621 f.), und in Beziehung auf Härte und Weichheit

---

1) In demselben Verhältnisse stehen zum Gehirne das Rückenmark und die von ihm ausgehenden Nerven; jenes behält in Folge von Querschnitten wohl den Zusammenhang nach oben mit dem Hirne, nicht aber den nach unten mit den betreffenden Gliedern (V, 188. 646; II, 831; IV, 11; X, 408). Auf analoge Weise zeige sich, dass die Arterien vom Herzen ausgehen (IV, 679).

2) Gal. V, 621 f. Sie verhalten sich zu dem Muskel als Hebel (ebd. 208 f.). Wille, Nerv und Muskel verhalten sich wie Reiter, Zügel und Pferd (VII, 21), denn im Grunde bewegt nicht der Nerv, sondern vermittelst desselben die Seele (VII, 605; vgl. IV, 406. 413).

finden sich Abstufungen mit der Eigenthümlichkeit, dass die Nerven dem Grade der Weichheit und Härte entsprechend mehr oder weniger zur Leistung entweder der Empfindung oder der Bewegung befähigt sind, sodass, wie zwischen der anatomischen Beschaffenheit, so auch hinsichtlich der entgegengesetzten Functionen eine scharfe Trennung nicht besteht [81]. Ein vom Hirn kommender und desshalb ursprünglich weicher Nerv kann, wenn er im weiteren Verlaufe hart geworden ist und demgemäss an Empfindlichkeit verliert, zur Bewegung dienen [1]).

Die Modificationen, welche die Entdeckung der Nerven in der Pneumalehre hervorbrachte, beschränken sich im Wesentlichen darauf dass man seit Herophilus die Vermittelung der willkürlichen Bewegung nicht mehr den Arterien sondern den motorischen Nerven übertrug, und auch wohl den engen gegenseitigen Zusammenhang von Empfindung und Bewegung schärfer in's Auge fasste [2]). Besonders nachtheilig wirkte der Umstand, dass man die reflectorischen Bewegungen nicht als solche erkannte, ein Umstand, der namentlich eine falsche Fragestellung hinsichtlich der Unterscheidung willkürlicher und unwillkürlicher Bewegung zur Folge hatte. Galen unterscheidet als Arten der Bewegung die „willkürlichen", wie Gehen, Greifen u. dgl., von den „physischen" wie Herzschlag, Puls u. a. (IV, 440 f., vgl. VII, 585). Die Bewegungen der Schlafenden und ähnliche, die hiernach auch unter eine von diesen beiden Klassen untergebracht werden mussten und die man vor ihm gewöhnlich zu der zweiten rechnete, will er für willkürliche gehalten wissen. Das Kennzeichen der Spontaneität bestehe für eine Bewegung einfach darin dass man es in der Gewalt

1) III, 741; IV. 374. Organe, die zugleich der Empfindung und Bewegung dienen, wie Zunge und Auge, haben beide Arten von Nerven (IV, 271. 372).

2) Ruf. Eph. a. a. O. II, 65. Gal. VII, 605. Themist. II, 84: Wo eine Spur von Empfindung, da ist auch eine von Bewegung, wofür als Beleg auf die Insecten verwiesen wird. S. auch Philod. d. mus., Vol. Hercul. I, S. 139, Z. 38 und S. 43, Z. 35 über die bewegende Wirkung der Musik.

habe, sie absichtlich hervorzurufen oder zu unterdrücken, sie langsamer oder schneller auszuführen; denn darin liege der Beweis, dass die Seele es sei, welche sie hervorbringe, und nicht die blosse Physis des Organismus [1]). Bewegungen aber, welche diese Eigenschaft im Wachen besässen, müssten auch, wenn sie u. a. im Schlafe vor sich gingen, noch von derselben Beschaffenheit sein. Sie stehen dann, wie Galen ausführt, auf gleicher Stufe mit den Bewegungen der Augenlider oder den Bewegungen beim Reden, Beten u. dgl.; sowie mit den Gangbewegungen, die auch bei Versunkenheit in Denken dennoch, und oft weiter als man eigentlich will, von statten gehen und sonach, auch wenn man nicht auf sie achtet, nicht ohne seelische Thätigkeit (*διάνοια*) zu Stande kommen. Sie alle nämlich haben ihren Grund in dem Willen (*προαίρεσις*) [2]), und das zu Erklärende liegt bei ihnen wie bei den Schlafbewegungen nur in der Frage, wie es zugeht, dass wir uns solcher vorsätzlichen Handlungen nicht bewusst sind (444), eine Frage, welche Galen nicht ohne Feinheit durch die Annahme von G r a d e n in der Stärke der Bewusstheit zu beantworten sucht: Wer beim Gehen über etwas nachdenkt, hat dabei eben einen zu kleinen Theil seiner Vernunftthätigkeit (*λογισμός*) auf das Gehen gerichtet, um nachher die Erinnerung an die dasselbe bestimmende seelische Thätigkeit noch zu behalten. Aus demselben Grunde halten Bewegungen und Reden des Schlafenden, auch des Wahnsinnigen (446 f.), obgleich sie im Augenblicke des Geschehens willkürlich sind, der Erinnerung nicht Stich. Die Freiwilligkeit des Athmens ist uns nach Galen's Meinung nur desshalb zweifelhaft, weil wir dabei fast immer an etwas anderes denken, während es andrerseits, wie er hervorhebt, doch Thatsache ist, dass man den Athem willkürlich selbst bis zum Eintritte des Todes unterdrücken kann (448 f.; vgl. VII, 761).

---

1) Auch das Athmen rechnet er auf Grund dessen zu den willkürlichen Bewegungen, a. a. O.

2) Auch Husten und Niessen sind nach VII, 173 Wirkungen einer *προαιρετικὴ δύναμις*, weil dadurch Hindernisse aus den Gängen und Arterien entfernt werden.

Auch diejenigen Fragen, welche von Seiten der Physiologie der Affecte in dem psychologischen Grenzgebiete entspringen, haben aus dem oben angegebenen Grunde von dem Aufkommen der Nervenlehre zunächst keinen Gewinn gezogen. Die unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen erklärte man entweder vermittels einer pathognomischen Allgemeinheit, wie wenn es bei Galen einmal heisst, der Affect mache den Leib zu dem, was er im Unterschiede von andern selbst ist (XVI, 334), — oder man betrachtete hierbei als vermittelnde Factoren zwischen Leib und Seele die hergebrachten Elementarqualitäten, besonders Wärme und Feuchtigkeit, und die ihnen entsprechenden Säfte. Für alles Uebrige hält man sich an die Arterien und das Pneuma (Gal. X, 635). Zorn entsteht (nach einer stoischen Ansicht, Sen. d. ir. II, 19) durch eine Erhitzung des Blutes um das Herz herum; daher Organismen, die viel Feuchtigkeit besitzen und desshalb weniger leicht sich erwärmen (z. B. Kinder und Frauen) seiner Heftigkeit weniger zugänglich sind, das „trocknere" reife Mannesalter ihn begünstigt, das „kühle" Greisenalter ihn verschwinden lässt. Die Verschiedenheit der Affecte, die sich in ihrer Wirkung zeigt, beruht nach den Epikureern auf dem verschiedenen Vorwiegen eines der verschiedenen Seelenstoffe: Zorn auf dem warmen, Furcht auf dem kalten Hauche; Gemüthsruhe ist das ruhige Verhalten der Luft in der Brust (Lucr. III, 288 f.). Auf zu grosser, bzw. zu geringer Stärke der inneren Wärme beruht es nach Galen (VI, 40), dass heftige Affecte den Körper krank machen, Trägheit des Denkens dagegen und Gleichgiltigkeit ebenfalls körperliche Nachtheile bringen. Abkühlung des Herzventrikels mache den Menschen langsamer denken und handeln, Erwärmung desselben dagegen zornig und energisch (XVII b 209). Die Verschiedenheit der Gesichtsfarbe bei den Erregungen komme von der Veränderung in den Säften (XVI, 9), je nachdem sich diese wie bei Furcht, Traurigkeit, Schaam in das Innere zurückziehen oder verstärkt in die Haut treten, Prozesse die wieder mit Abkühlung und Erwärmung in Zusammenhang gebracht werden. Nach Joannes endlich (d. spir. I, 16) hängen die verschiedenen Erregungen des Herzens ab

von den Veränderungen des vitalen Pneuma, ebenso wie der Umstand, dass ein und derselbe Affect individuell verschieden auftreten kann.

Den Schlaf erklärten die Peripatetiker theils psychologisch-dynamisch als ein Gebundensein aller anderen Seelenkräfte ausser der vegetativen [1]), theils physiologisch-mechanisch als Zurückdrängung der inneren Wärme durch den vom Kopfe herabkommenden Dunst (*ἀναθυμίασις*), der, um die Sinne wieder zu öffnen, erst von der Wärme wieder aufgezehrt werden müsse [2]). Strato betrachtete ihn als eine Zurückziehung der Seele, d. h. des Pneuma in's Innere des Leibes (Tert. d. an. 43). Nach Ansicht der Stoiker liegt seine Ursache in einer Schwächung der sinnlichen Energie auf Grund einer Abschwächung des seelischen Pneuma [3]). Lukrez betrachtet die seelische Energie dabei theils als tiefer in den Körper zurückgedrängt, theils als in die Glieder zertheilt, theils als nach aussen (als Pneuma) entwichen [4]). Eingehenderen Betrachtungen begegnen wir hierbei wieder bei Galen. Die Seele ist ihm im Schlafe nicht wirkungslos, sondern erhält sich nur durch Nachlassen ihrer Spannung (*συντονία*); der Schlafende ist nicht ohne Empfindung, sondern seine Empfindungsfähigkeit ist nur vermindert; er vermag u. U. auf Fragen zu antworten, Berührungen zu empfinden und auf Lichteindrücke zu erwachen (Gal. IV, 439). Dies alles beruht auf der Herabsetzung des Einflusses, den das Hirn auf die Sinnesnerven ausübt. Die psychische Kraft wird dadurch vermindert, die physischen Functionen dagegen verstärkt (VII, 109. 140). Das Gehirn nämlich bedarf der Ruhe, weil es im Wachen

---

1) Eth. Eud. 1219 b 22. Themist. II, 76.

2) Alex. Aphr. quaest. I, 20. Aehnlich Joann. Act. d. spir. II, 11.

3) Plac. phil. Dox. Gr. 436 a 9 f. Diog. L. VII, 158. Tertull. d. an. 43 (wo in: „resolutio animalis vigoris“ statt des letzten Wortes wohl vaporis zu lesen ist); vgl. Cic. d. div. II, 58, 119.

4) Lucr. IV, 914 f.; vgl. Diog. L. X, 66. Krankhafte Schlafzustände erklärt Posidonius (b. Aët. tetral. II, 2, 5 [246 Steph.]) aus der Ansammlung kalter oder warmer Feuchtigkeiten im Gehirn. Vgl. Gal. XVI, 780.

unausgesetzt thätig gleichmässig ist, während das Herz, welches den Wechsel von Systole und Diastole hat, sein Ausruhen in kleinen Absätzen bewirkt. Die Kräftigung des Gehirnes im Schlafe geschieht durch Anfeuchtung (ebd., vgl. XVI, 222), weil die Thätigkeit im Wachen es trockener macht (VII, 576; VIII, 163). Im Gegensatze zu allen diesen medicinischen Erklärungen des Schlafes steht die platonisirende des Plutarch (Mor. V, 727 Wytt.), wonach der Schlaf eine Absonderung der Seele vom Leibe ist, die aus der Gebundenheit zu sich selbst zurückkehrt, um sich wieder zu sammeln. Dies beweise die Fühllosigkeit, Kälte, Schwere und Bleichheit des Leibes.

Hinsichtlich der Traumerscheinungen ist nach der Zeit des Aristoteles die psychologische Untersuchung durch das Interesse an ihren etwaigen prophetischen Eigenschaften zurückgedrängt worden. Theophrast zwar scheint auch hier auf dem bisherigen Wege neue Probleme gesehen zu haben. Er fragt, woher es komme, dass man sich wohl im Wachen der Träume, nicht aber im Traume der Zustände des Wachens erinnere [1]). Aber schon Strato neigt sich (jedenfalls von medicinischen Ansichten aus) [2]), zu der anderen Seite, wenn er angiebt, im Schlafe werde der Organismus empfindlicher für Wahrnehmungen und dann von Seiten des Erkenntnissvermögens her in Erregung versetzt [3]). Für Themistius (II, 276) ist der Traum eine Wirkung des Pneuma, dessen Bewegungen, wie im Fieber die des Sehpneuma, als allerhand Gestalten erscheinen. Für Peripatetiker wie Dicäarch und Cratippus, aber auch Aerzte wie Herophilus, und besonders auch für die Stoiker ist der Traum wesentlich nach seiner weissagenden Seite hin von Interesse [82]. Galen's Ansicht ist (VI, 832 f.) im Wesentlichen die der Schrift de diaeta (s. ob. I, 1. S. 134 f.). Der Inhalt einzelner Träume deutet ihm daher, obwohl auch er die Möglichkeit der Traumprophezeiung anerkennt und mit

1) S. Brandis, Handbuch etc. III, 373.

2) Vgl. „Hippocr." Epid. VI, 8, 10 (V, 348 Littr.).

3) Plac. phil. V, 2 (Dox. Gr. 416 a 10).

eigenen Erfahrungen belegt (VI, 832; XVI, 222 f.), auf Zustände des leiblichen Befindens. Träume, in denen man schwere Lasten zu tragen oder nicht von der Stelle zu kommen scheint, beruhen nach seiner Ansicht darauf dass die seelische Kraft von der Menge der Säfte beschwert ist. Wo dagegen in physiologischer Hinsicht eher das Gegentheil stattfindet, glaubt man zu fliegen oder zu laufen (VI, 835 f.). Auch die Geruchsträume gehören hierher: viele schlechte Säfte u. dgl. bedingen Träume, wobei man im Kothe zu gehen glaubt, während das Gegentheil Wohlgeruchsträume herbeiführt (XVI, 219 f.). Von hier aus erklären sich denn auch die pathologischen Traumgesichte (ebd.): Feuer sehen deutet auf Affectionen der weissen Galle, Regen auf die Menge kalter Feuchtigkeit, Schnee, Eis, Hagel auf kalten Schleim, rothe Gegenstände auf Uebermass des Blutes. Unter Umständen kann der Traum sogar Heilmittel für das Uebel angeben (X, 970). Deutliche Träume beruhen auf Trockenheit der Constitution; verfliessende dagegen und solche, welche man nach dem Wachen nicht behält, auf Feuchtigkeit oder Trunkenheit. Die Erscheinung des Schlafwandelns kennt Galen nur aus Büchern und weiss daher seinerseits nicht viel dazu zu sagen (XVI, 525).

Viel ausgiebiger als auf den bis jetzt besprochenen Gebieten ist die Fortbildung der Lehre hinsichtlich der Temperamente. Je mehr seit Aristoteles eine Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele zur Geltung kam, welche der platonischen entgegengesetzt war, um so stärker wurde die Neigung, seelische Eigenthümlichkeiten wieder wie in alter Zeit auf die Beschaffenheit und namentlich auf die „Mischung“ der körperlichen Stoffe zurückzuführen. Die alten und neuen medicinischen Lehren von derartiger Bedingtheit des Seelischen durch das Leibliche gewinnen daher mehr und mehr Einfluss auch auf die Philosophie. Den Einfluss physischer, namentlich klimatischer Verhältnisse auf die Seele und insbesondere den Charakter hatte schon Hippokrates in einer vielgelesenen Schrift an dem Beispiele gewisser Völkerschaften aufzuzeigen gesucht [1]).

1) Hippocr. *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*; vgl. Gal. IV, 798 f.

Besonders fruchtbar aber war von jener Seite her die Lehre von den vier „Säften“ (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) auf deren verhältnissmässiger Menge und gegenseitigen Mischung innerhalb des Organismus nach einer verbreiteten Ansicht die leibliche wie die seelische Gesundheit beruhte, während übermässige Anhäufung oder Entleerung eines derselben Schmerz und Krankheit bedingte [1]). Sofern nun jeder dieser Säfte zugleich einer der vier Elementarqualitäten (feucht, trocken, kalt, warm) entsprechen sollte [2]), so schien ihre mehr oder weniger normale Mischung, (für die man als Maassstab freilich nur einen sehr unbestimmt gedachten Idealzustand sich vorzustellen vermochte, wie denn auch der Begriff der „Mischung“ selbst einer genaueren Bestimmung entbehrte), zugleich den Gradmesser für die leibliche und seelische Gesundheit, wie überhaupt für das ethologische Wesen des Einzelmenschen abzugeben. Schon zu Hippokrates' Zeit war es ein physiologischer Grundsatz, was zur Zeit des Abschlusses der antiken Cultur Philoponus in den Worten ausdrückt, dass die Fähigkeiten der Seele abhängen von den Mischungen innerhalb des Leibes [3]). Von Aristoteles an [83] wird derselbe Satz immer allgemeiner zum psychologisch-methodischen Erklärungsprincip. Auch die platonische Richtung, wie sie z. B. Plutarch weiterführt, hatte in der Annahme des Pneuma als ersten seelischen Organs das Mittel, durch dieses Zwischenglied den Einfluss körperlicher Mischungsverhältnisse auf geistige Zustände unbedenklich zu finden, wenn nur dem Inhalte der Vernunft im Denken ihre von allem materiellen Einflusse ungetrübte Selbständigkeit verblieb. Plutarch hielt es so gut wie Chrysipp für selbstverständlich, dass die Art der Stoffmischung im Körper maassgebend ist für die Art der Affecte und sinnlichen Begierden [4]). Dass der Mensch das verständigste Geschöpf

1) Hippocr. d. nat. hom. 4 (II, 83 Ermer.).

2) Eine Ansicht, der unter den Aerzten nur Erasistratus widersprochen zu haben scheint, Gal. V, 685.

3) Ἕπεσθαι ταῖς κράσεσι τοῦ σώματος τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις. Philop. d. an. I, fol. B⁴ a ob. Vgl. übrigens oben I, 1. S. 145.

4) Plut. quaest nat. 26. Gal. V, 464.

sei, bringt Themistius (II, 125) in Abhängkeit von der grösseren Weichheit seines Fleisches, die auf eine das Denken begünstigende Mischung deute, eine solche nämlich, welche dem seelischen Pneuma leichter Durchgang gewähre, und somit diesem seelischen Organe den Zusammenhang mit der Seele selbst erleichtere. Nach Chrysipp bedeutet die Symmetrie oder Asymmetrie der vier Grundqualitäten für den Leib Gesundheit oder Krankheit, für die Nerven Stärke oder Schwäche, für die Glieder Schönheit oder Hässlichkeit, für die Seele endlich gute oder schlechte Beschaffenheit (Gal. V, 443). Lukrez (III, 295) und sein Antipode Seneca (d. ir. II, 18) lehren übereinstimmend, da jedes der Elemente je einer der vier Elementarqualitäten (kalt, warm, feucht, trocken) entspreche, so bedinge die Mischung (mixtura) derselben Verschiedenheit nicht nur des Klimas und der Organismen, sondern auch der Sitten; jeder Mensch neige zu dem, wozu ihn das Vorwiegen eines der viere besonders geschickt mache: zum Zorn die warmen, zur Furcht die kalten Naturen u. a. Die Epikureer begründen analoge Anschauungen auf die Lehre von den vier Stoffen des Organismus, durch welche die verschiedenen seelischen Functionen bedingt sind (s. o. S. 275). Durch das Vorwiegen eines von ihnen werde die Eigenthümlichkeit des Naturelles wesentlich bedingt, wozu jedoch beim Menschen noch der modificirende Einfluss der Bildung in Anschlag komme (Lucr. III, 284 f.). Von der körperlichen Mischung (κρᾶσις) des Menschen wird es, wie Epikur lehrt, abhängen, ob der Wein, den er trinkt, von seinen Atomen die erhitzenden oder die abkühlenden verliert und aus dem Körper die, welche die entgegengesetzte Qualität haben, an sich zieht, ob er sonach für ihn berauschend oder beruhigend wirkt (Plut. Sympos. III, 5).

Eine systematische Zusammenfassung und Weiterbildung der Temperamentenlehre finden wir wie überall in diesem Gebiete bei Galen. Wie nach seiner Ansicht schon der Geschlechtsunterschied dadurch bedingt ist, dass im Embryo entweder wärmere und trocknere oder kältere und feuchtere Bestandtheile in der Mischung vorwiegen (IV, 641), so hängen

überhaupt, wie er ausführt, die ethischen und theoretischen Eigenschaften (ἤθη und δυνάμεις) in ihrer charakteristischen Bestimmtheit von dem körperlichen Temperament ab (ebd. 611). Diese Ansicht ruht aber bei ihm wie bei den alten Aerzten auf der andern, dass durch jene Mischung zunächst Gesundheit und Krankheit des Leibes, und auf Grund dessen erst die Beschaffenheit des Seelischen bestimmt sei. Von den vier Säften vertreten drei im Organismus drei Elemente: die weisse Galle entpricht dem Feuer, die schwarze der Erde, der Schleim dem Wasser; nur die Luft tritt von aussen durch die Athmung direct in den Organismus und wird zum Pneuma [1]). Die weisse Galle ist warm und trocken, die schwarze kalt und trocken; der Schleim kalt und feucht. Von der mehr oder weniger gleichmässigen Mischung der vier Säfte hängt der Grad der Vollkommenheit des Blutes ab; hiervon wieder die Temperatur der inneren Wärme (V, 703), die ja der Seele selbst ihrem Wesen nach am nächsten steht [84].

Für die Bestimmung der Temperamente kommt hiernach alles darauf an, wie die vier Elementarstoffe und im Zusammenhange damit die vier Elementarqualitäten sich hinsichtlich des Mischungsantheils zu einander verhalten. An die Möglichkeit, sie nach ihren verschiedenen Beträgen exact zu bemessen, wird dabei freilich überhaupt nicht gedacht, sondern nur im Allgemeinen die einer normalen und verschiedener innormaler Mischungen unterschieden. N o r m a l e s Temperament (εὔκρατον), lehrt Galen, besteht in einer derartigen Zusammensetzung der Bestandtheile, dass der normale Gattungscharakter des Wesens, z. B. beim Menschen die Weisheit, beim Hunde die Wachsamkeit u. s. w. vollkommen heraustritt. Ein Individuum kann daher innerhalb seiner Gattung als normal temperirt gelten, sofern es den Gattungscharakter deutlich ausgeprägt hat, obgleich es beim Vergleich mit Thieren anderer Gattungen noch als innormal (δύσκρατον) erscheinen muss, sofern das Temperament seiner Gattung überhaupt von dem idealen Temperamente weiter entfernt ist (II, 573 f.).

---

1) Gal. V, 676 f., vgl. IV, 740.

Unter allen Gattungen ist der Mensch allein im eigentlichen Sinne normal temperirt und an ihm wieder besonders die Haut (namentlich die Handfläche, ebd. 576). Eine absolut normale Mischung (εὐκρασία) ist im strengen Sinne freilich ein Ideal, und die Gesundheit kann erfahrungsgemäss nicht mit dieser identisch gesetzt, sondern muss als eine verhältnissmässig geringe Abweichung davon betrachtet werden (ebd. 609; vgl. VI, 14). Unter den Abweichungen (Dyskrasien) sind nun aber die einfachen, bei denen nur je eine Qualität vorherrscht, von den zusammengesetzten zu unterscheiden, bei denen z. B. das Vorwiegen der Trockenheit oder Feuchtigkeit je nach Umständen wieder mehr mit Kälte oder mehr mit Wärme verbunden auftreten kann (IX, 331). Es beruht nun nicht bloss die normale oder innormale Beschaffenheit und Function der einzelnen Glieder auf der Art ihrer „Mischung", d. h. ihres Temperamentes; es müssen überhaupt die Arten der Lebensenergie bei den verschiedenen Persönlichkeiten auch die Verschiedenheiten desselben zurückgeführt werden, wobei die angemessene Art der Theilmischung (σύμμετρος κατασκευὴ τῶν μορίων), in der die Gesundheit besteht, nicht als ein absolut gleicher, sondern als ein nach den Individuen auch individuell modificirter mittlerer Stand der Mischung zu betrachten ist. Von zwei Knaben z. B. in demselben Alter, die beide gesund sind, kann der eine kälter, der andere wärmer sein, jener mehr Trockenheit, dieser mehr Feuchtigkeit besitzen [1]). Auf das Temperament haben weiter Geschlecht, Lebensalter und Jahreszeiten bestimmenden Einfluss [85].

Auch in psychologischer Hinsicht giebt nun das normale Temperament die richtige Stellung zwischen Extremen wie Wildheit und Furcht, Langsamkeit und Voreiligkeit u. dgl. Und wie die richtige Mischung die rechten geistigen Eigenschaften bedingt, so wird sie selbst von ihnen dauernd erhalten, da von ihnen namentlich die Vermeidung alles sinnlichen wie geistigen Uebermaasses bedingt ist, wie denn überhaupt das ursprüngliche Temperament eines Menschen durch die

1) Gal. IX, 244; VI, 14. 16. 26.

Wirkung der seelischen Eigenthümlichkeiten, die es bedingt, seinerseits wieder gefördert wird (XVI, 356 f.; IV, 821). Die einzelnen seelischen Kräfte ferner werden in der Art und dem Grade ihrer Bethätigung von dem Temperamente der physiologischen Centra beeinflusst, in denen sie ihren Sitz haben; so der Muth (*θυμός*) und das Begehren von dem des Herzens und der Leber (III, 782); auch das Denken ist je nach dem Temperamente entweder mehr scharfsinnig oder beschränkt (ebd. 821).

Bei dem Platoniker Plutarch finden wir ganz analoge Anschauungen [1]), nur dass er sie mehr in den Dienst einer transcendenten Erkenntniss zu stellen sucht: Dämpfe (Pneuma) aus dem Innern der Erde sollen die Kraft haben, das Temperament des organisch-seelischen Pneuma in einer der prophetischen Gabe zuträglichen Weise zu beeinflussen (d. def. or. 39 f.). Den Ursprung der dichterischen Erregung sieht er in der Art, wie die Phantasie durch körperliche Stimmungen in Gemeinschaft mit seelischen Trieben und Anlagen angeregt wird (d. Pyth. or. 23) u. a. [2]).

Von der soeben gezeichneten Theorie aus hat sich nun die Eintheilung, Benennung und Beschreibung der vier Temperamente, deren Namen noch heute in populärem Gebrauche sind, nur allmälig zu der jetzt vorliegenden Bestimmtheit entwickelt. Bei Galen selbst sind die Anfänge zu derselben schon deutlich; seine eigene Eintheilung jedoch, wo sie mit Absicht systematisch auftritt, liegt (wie schon aus dem Vorigen sich ergiebt) der Qualitätentheorie des Aristoteles noch näher als der späteren Bezeichnungsweise. Im Anschluss an jene schildert er das warme Naturell als muthig, streitlustig und thatkräftig, das kalte als langsam und schwerbeweglich. Weitere Abarten des Naturelles ergeben sich dann daraus dass diejenige

1) So über das Temperament der Frauen und Greise (Sympos. III, 3); über die Abhängigkeit des Anschauungsvermögens und somit auch der Träume vom Temperamente (d. def. or. 50).

2) S. z. B. d. fac. in orb. lun. 25 über das Temperament der Mondbewohner.

von diesen beiden Qualitäten, welche gerade vorherrscht, durch die Einwirkung des anderen Paares, nämlich des Trockenen und Feuchten, modificirt wird [1]), wobei es weiter darauf ankommt, ob Trocken und Feucht im normalen Verhältnisse mit Warm oder Kalt gemischt sind, oder ob daneben noch der eine oder der andere Gegensatz vorwiegt. Man erkennt nach dieser Anweisung, von weiteren Uebergängen und Mischungsverhältnissen abgesehen, bei Galen eine Eintheilung in dreizehn Temperamente nach folgendem Schema:

I. Normale Mischung aller vier Qualitäten (εὐκρασία) (XV, 96).
1.

II. Innormale Temperamente (δυσκρασία) (2—13)

a. Vorwiegen des Warmen — b. Vorwiegen des Kalten

in Verbindung mit:

a.		b.
2.	α) normalem Mischungsverhältniss des Feuchten und Trockenen;	5.
3.	β) Ueberwiegen des Trockenen über das Feuchte;	6.
4.	γ) Ueberwiegen des Feuchten über das Trockene.	7.

c. Vorwiegen des Trockenen — d. Vorwiegen des Feuchten

in Verbindung mit:

c.		d.
8.	α) normalem Mischungsverhältniss des Warmen und Kalten;	11.
9.	β) Ueberwiegen des Warmen über das Kalte;	12.
10.	γ) Ueberwiegen des Kalten über das Warme.	13.

1) Gal. IV, 804; VI, 130. 377. 401; vgl. I, 324 f. 344.

Die später üblich gewordene Eintheilung und Bezeichnung der Temperamente erhält man hieraus, sobald man von der Normalmischung (I) als von einem nie verwirklichten Idealzustande absieht, und sodann (unter II) diejenigen Verhältnisse in's Auge fasst, deren Qualitätenverbindungen den oben (S. 283) angegebenen Qualitäten der organischen Säfte entsprechen. Hiernach hätten wir in II a β (3) und II c β (9) das (angeblich von der warm-trocknen weissen Galle bedingte) „gallige", d. h. cholerische, in II a γ (4) und II d β (12) das (auf dem warm-feuchten Blute beruhende) „blutartige", d. h. sanguinische, in II b β (6) und II c γ (10) das (von der kalt-trockenen schwarzen Galle abhängige) „schwarzgallige", d. h. melancholische, in II b γ (7) und II d γ (13) endlich das (mit dem kaltfeuchten Schleime gegebene) „schleimige", d. h. phlegmatische Temperament zu sehen (vgl. VI, 798). Der Uebergang von dem complicirteren Qualitätensystem zu dem einfacheren der Säfte hat sich jedoch auch erst allmälig vollzogen, und die an das letztere geknüpften psychologischen Charakteristiken haben auch erst nach und nach die heute gangbare Bestimmtheit erhalten. Am frühesten und eingehendsten hat man sich in dieser Hinsicht mit den Wirkungen der schwarzen Galle beschäftigt und das melancholische Temperament hat sowohl medicinisch als auch psychologisch in der Entstehung der ganzen Lehre den Vortritt. In ersterer Hinsicht ist auf die gelegentlichen Ausführungen in den hippokratischen Schriften zu verweisen; in letzterer interessirt uns hier zuerst dasjenige, was sich in der schon oben erwähnten Sammlung der „Probleme" aus der theophrastischen Schrift über die Melancholie erhalten hat [1]). Man erkennt daraus, dass das ursprüngliche Bild dieses Temperamentes sowohl an und für sich als auch gegenüber den drei andern viel unbestimmter gezeichnet ist, als das spätere (Problem. 954 a 25 f.): die schwarze Galle im erhitzten Zustande bedingt Heiterkeit und Ekstasen, Neigung zum Singen u. dgl.; bei mehr normalem kommt es darauf an, ob sie, wenn sie reichlich vor-

1) s. Rose, de Aristotelis libr. ord. et auctorit., S. 191.

handen ist, kalt oder warm auftritt. Im ersteren Falle ist das Naturell träge und die Einsicht beschränkt, im anderen dagegen ist es erregbar, geschwätzig und begehrlich (ἐρωτικός), dabei aber talentvoll (εὐφυής). Die Einwirkung der galligen Wärme auf das Denkorgan bedingt (noch innerhalb der normalen Organisation) Neigung zu enthusiastisch erregten Zuständen; geht die Hitze mehr nach der Mitte, so ist der Melancholiker verständiger und weniger absonderlich (ἔκτοπος), thut sich vielmehr durch Einsicht und Thatkraft hervor, wie denn überhaupt normal disponirte Melancholiker in der Regel bedeutende Menschen sind (953 a 10). Gefahren gegenüber macht die Kälte der Galle feig, da sie dem Affecte der Furcht, die den Organismus erkältet, vorarbeitet [1]); Wärme der Galle dagegen hält die Furcht in Schranken (b 1 f.). Auch scheinbar grundlose Heiterkeit oder Verstimmung soll auf Wärme oder Kälte der Galle beruhen (b 34; 955 a 13).

Knapper und schärfer zeichnen das melancholische Temperament die Mediciner; bei ihnen tritt im Allgemeinen das jetzige Bild desselben schon heraus, nur wird es hinsichtlich seiner seelischen Aeusserungen mehr im p a t h o l o g i s c h e n als im normal-psychologischen Sinne gefasst. Schon in den hippokratischen Aphorismen (VI, 23) lesen wir, lang andauernde Furcht oder gedrückte Stimmung sei ein Zeichen von Melancholie. Eine Anzahl von Bestimmungen, welche in Betreff dieses Temperamentes jedenfalls von den alten Medicinern gemacht wurden, lassen sich noch bei Aristoteles ablesen [86]. Galen führt als Kennzeichen des Melancholikers (im pathologischen Sinne) gleichfalls die Andauer von Furcht, Unmuth, Lebensüberdruss und Menschenhass an (VIII, 188 u. ö.). Als seine organischen Grundlagen bezeichnet er Wärme und Trockenheit, als befördernde Einflüsse ausser Klima und Jahreszeit anstrengende Beschäftigungen, Sorgen, Nachtwachen (V, 126); auch übermässige Bewegung trage dazu bei, während ein zu geringes Mass derselben das Naturell schleimig (phlegmatisch) und kalt mache (VI, 41; vgl. XV, 370).

---

1) Vgl. Senec. d. ir. II, 18.

Was wir heute das cholerische Temperament nennen, lässt sich in den gelegentlichen Schilderungen der alten Physiologen nicht scharf von dem melancholischen trennen, und es beruht mehr auf unserer Gewohnheit, als auf der ursprünglichen Anschauung, wenn wir die Beschreibungen „galliger" Zustände, (die noch dazu oft genug ohne Unterscheidung der beiden angeblichen Arten der Galle geleistet werden), je nach dem mehr depressiven oder mehr excitativen Charakter als Kennzeichnung entweder des melancholischen oder des cholerischen Temperamentes betrachten. Man ersieht dies namentlich aus der Schrift des Epikureers Philodemus über den Zorn (*περὶ ὀργῆς*), die nach heutigem Sprachgebrauche als eine Darstellung des melancholisch-cholerischen Temperamentes aufzufassen wäre. „Der Zornige", heisst es, „hat Freude weder an einem Anblicke noch am Bade oder Mahle noch am Reisen oder sonstigen Genüssen. Alles wird ihm verdorben durch die Gereiztheit, in die er versetzt wird durch gelegentliche Wahrnehmung von Necken, Flüstern, Lachen, sowie durch die Erinnerung an frühere Erregungen; — er ist beständig in Unruhe, Furcht, gleichviel ob er thätig ist oder nicht, im ersteren Falle aus Besorgniss, nicht fertig zu werden, durch Gedanken an Feinde u. dgl., die er draussen und daheim zu haben wähnt. Bei hochgradiger Steigerung führt dieser Zustand zu Menschenhass." [1]) Die Ungeschiedenheit beider Temperamente erkennt man auch aus der Schilderung von Seiten des Arztes Aretäus [2]). Er unterscheidet schärfer die vorwiegend psychische von der mehr organischen Melancholie und nennt als Kennzeichen von jener den ungemessenen Zorn in Verbindung mit Trauer und starker Niedergeschlagenheit; von ihr wieder unterscheidet er ausdrücklich die ausgeprägte melancholische Geisteskrankheit. Vorwiegend den Choleriker erblicken wir dagegen in der Schilderung, welche Seneca in der Schrift vom Zorne [3]) giebt. Sein hauptsächliches

---

1) S. 84. 90. 96 ed. Gomperz.

2) S. 74 Kühn.

3) De ira, bes. II, 20.

Merkmal ist dort das aufbrausende Wesen, das auf Wärme beruht, da diese das Blut beweglich und aufgeregt macht; doch können auch andere Einflüsse wie Krankheit, Misshandlung, Nachtwachen, Liebe, Begierden u. a. dieses Temperament hervorrufen, welches sich dann durch die Gewohnheit verfestigt. In der sich anschliessenden Schilderung seines Gegensatzes, als dessen Merkmale Misstrauen, Furcht, Angst, Verzweiflung angeführt werden, erkennen wir dann den Charakter des jetzigen Melancholikers. Bei Galen endlich finden sich auch in der physiologischen Terminologie die ersten bestimmten Spuren einer Scheidung des Melancholischen vom Cholerischen. Von dem „schwarzgalligen Safte“ unterscheidet er noch den schleimigen (phlegmatischen) und den „bittergalligen“ (*πικρόχολος*, biliosus V, 139), und es fehlt bei ihm nicht an Ansätzen, worin er den letzteren zur Erklärung seelischer Eigenthümlichkeiten im Sinne des später sogen. cholerischen Temperamentes benutzt. Er spricht gelegentlich von galligen (*χολώδεις*) Naturen, die zu Fiebern neigen, weil sie der Zorn besonders stark mitnimmt (VI, 398). Der Unterschied vom Melancholischen im späteren Sinne tritt bei ihm auch da heraus, wo er melancholisches und biliöses Blut unterscheidet, von denen letzteres zu akutem Irrsinne (*φρενῖτις*) disponire (IV, 507; XV, 370); ferner da, wo der biliöse Saft als Grund für ein zorniges, heftiges und zugleich scharfsichtiges (*ὀξὺ καὶ συνετόν*) Wesen, der melancholische dagegen als die Grundlage zugleich von Traurigkeit und Charakterfestigkeit betrachtet wird (XVI, 317. 357). Anderwärts [1]) wird die Geisteskrankheit der Manie auf die weisse Galle, die der Melancholie auf die schwarze zurückgeführt und als Symptome jener die gesteigerten Züge des cholerischen Temperamentes angegeben: unruhiges, auffahrendes und gewaltthätiges Wesen (*ταραχώδεις, ἔκφοροι, πρόχειροι, ὑβρίσται*). Bei Nemesius (im fünften Jahrh.) findet sich die Unterscheidung des cholerischen (*πικρόχολος*) als des zornmuthigen Temperamentes ganz ausgeprägt (d. nat. hom. 17).

1) Pseud.-Galen. XIV, 740 der Kühn'schen Galen-Ausgabe.

In einer der oben angeführten Stellen (V, 139) liegt bei Galen, wie wir sahen, auch der Ausdruck des **phlegmatischen** Temperamentes vor, das Galen wie seine Vorgänger auch anderwärts hervorheben (VI, 14 u. a.), jedoch ohne ihm ausserhalb des medicinischen Gebietes eine besondere Bedeutung beizulegen. Dass der „Schleim" (*φλέγμα*), der seiner Natur nach kalt ist, wie überhaupt die Anhäufung kalter Säfte Langsamkeit der Bewegungen und Schläfrigkeit hervorrufe, wird allerdings mehrfach behauptet [1]), eine Wirkung auf den Charakter hingegen an anderer Stelle (XVI, 317) ausdrücklich in Abrede gestellt. Auch das **sanguinische** Temperament ist bei Galen noch nicht in der späteren Ausprägung zu finden. Auf dem Uebergewicht des Blutes, heisst es (ebd. XV, 97), beruht Einfalt und Beschränktheit (*ἁπλοῦν* und *ἠλιθιώτερον*).

Die später übliche Auffassung und Bezeichnung hat sich von diesen Ansätzen aus in der Zeit nach Galen allem Anschein nach ziemlich bald, wenn auch zunächst nicht ohne Abweichungen herausgebildet. In der Abhandlung eines unbekannten Verfassers „von den Säften" (*περὶ χυμῶν*) [2]) wird die charakterologische Wirkung des Temperamentes dahin bestimmt, dass das Blut heiter mache, die gelbe Galle zornmüthig, heftig und bärbeissig (*γοργότερον*), der Schleim träge und beschränkt, die schwarze Galle zornig und dreist. Analog seien die Wirkungen da, wo sie sich bis zur geistigen Krankheit steigern: der Sanguiniker singt und lacht, der Choleriker ist wild und heftig, der Phlegmatiker faselt, der Melancholiker blickt finster und schweigend [3]). Zu der Geschichte des sanguinischen Temperamentes liefert der Arzt Alexander von Tralles (im 6. Jahrhundert) einen Beitrag. Unter den Arten der Melancholie führt er auch solche auf, welche durch Vollblütigkeit entstehen, und unter diesen wieder eine Unterart, bei der das Blut nicht in Folge von Versetztheit durch Galle u. dgl., sondern einfach durch seine Menge

---

1) Gal. VI, 130; XVI, 221 f., vgl. VIII, 162. Alex. Trall. I, 14.

2) Gal. ed. Kühn XIX, 492; s. Kühn ebd. I, S. CLXIII.

3) *Σκυθρωπότεραι καὶ σιωπηλότεραι καὶ ἀστειότεραι*, letzteres, falls die Lesart richtig ist, vielleicht auf gelegentliche Sarkasmen bezüglich.

schade. Die Hallucinationen dieser „Melancholiker" unterscheiden sich von denen der andern dadurch dass sie statt mit Traurigkeit mit Lachen verbunden seien [1]). Alexander's Zeitgenosse, der Arzt Aëtius [2]), unterscheidet nach den vier Säften das sanguinische, pituitöse (phlegmatische), biliöse (cholerische) und schwarzgallige (melancholische) Temperament. Der Byzantiner Joannes (d. spir. I, 14. 17) denkt sich die psychischen Wirkungen der Temperamente vermittelt durch den Einfluss der „Mischung" auf das Blut und von da aus auf das Pneuma. Auf diese Weise treten bei ihm als Wirkungen des durch die schwarze Galle beeinflussten Blutes hervor: Furcht, Niedergeschlagenheit, Schwermuth, Angst, aber auch unüberlegte Entschlüsse, plötzliches Aufspringen, Unbeständigkeit in Reden und Handeln (II, 3); die weisse Galle soll zu plötzlichen Wuthausbrüchen und Tollheiten disponiren (p. 24 A Steph.). Auf dem Einflusse, welchen das Temperament des Gehirnes auf das seelische Pneuma hat, beruhen die Unterschiede der Intelligenz und Phantasie (I, 17).

Im engen Zusammenhange mit der Lehre von den Temperamenten steht namentlich bei Galen die Theorie der Seelenstörungen, da man als Ursache derselben allgemein die Dyskrasie, d. h. die gesteigerte Innormalität der organischen Säftemischung betrachtet (Gal. IX, 185; XVI, 555). Die Geisteskrankheiten sind daher für Galen zum Theil geradezu Ausartungen der Temperamente, nämlich Gehirnaffectionen durch dicke Feuchtigkeiten in den Hirnkammern oder im Blute, von entweder schleimiger oder galliger Beschaffenheit (VIII, 175 f. 181). Das Ueberhandnehmen des feuchtkalten Schleimes erzeugt Schlafsucht (IX, 185) [3]), das der schwarzen Galle Melancholie oder hitziges mentales Irresein (Phrenitis), während die gelbe Galle eine mildere Form der letzteren bedingt. Wenn durch die Heftigkeit des Fiebers dieser Zustand

1) Alex. Trall. I, S. 593 ed. Puschm.

2) Aët. Tetr. III, 3. 14 f. 598 f. Steph.

3) Kälte ohne Feuchtigkeit bedingt Gedächtniss- und Verstandesschwäche (μώρωσις). Gal. VIII, 162.

aus der milderen Form in die schwerere des Melancholischen übergeht, so entsteht Verrücktheit (παραφροσύνη, XVI, 534). Da nun in Bezug auf Kälte und Feuchtigkeit, wie auch auf Trockenheit und Wärme, viele Unterschiede bestehen, so ergiebt sich eine mannigfaltige Abstufung in den Ursachen der Seelenkrankheiten (VIII, 163). Eine besondere Betrachtung widmet Galen von dieser Grundlage aus speciell den Störungen der Vorstellungsthätigkeit (VII, 60), für die er folgende Eintheilung aufstellt:

	A. Störungen in dem sinnlichen Vorstellen (φανταστική)	B. Störungen in dem denkenden Vorstellen (διανοητική)
a. Lähmung (παράλυσις) (ἀπώλεια τῆς ἐνεργείας VII, 200)	Betäubung (κάρος) Bewusstlosigkeit (κατάληψις)	Unverstand (ἄνοια)
b. Krankhafte oder unrichtige Bethätigung (μοχθηρὰ ἢ πλημμελὴς κίνησις; εἰς ἑτέρας ἰδέας ἐκτροπή VII, 200)	Verrücktheit (παραφροσύνη) mit Hallucinationen	Verrücktheit (παραφροσύνη)
c. Schwäche und unzureichende (ἐλλιπὴς καὶ ἄτονος) Bethätigung (βλάβη τῆς ἐνεργείας VII, 200)	Schlafsucht (κῶμα) LethargischeZustände	Schwachsinn (μωρία)

[87]

Den Beschluss unserer Uebersicht mag in diesem Kapitel füglich die Betrachtung der Entwickelung bilden, welche die Psychologie der Sprache im späteren Alterthume gefunden hat. Die Ausbeute auf diesem Gebiete ist freilich unter

allen die dürftigste, da, wenn irgendwo so gerade hier, die methodische Forschung unter dem Gesichtspunkte der genetisch-psychologischen Entwickelung der psycho-physischen Kräfte am wenigsten zu entbehren ist; eine solche geht aber der griechischen Psychologie nach Aristoteles immer mehr und mehr verloren. Sie hat es im Wesentlichen zu thun mit der Beobachtung bestimmter seelischer Vermögen wie Empfindung, Anschauung, Reflexion, Wollen, für die sie höchstens gewisse Formen gegenseitiger Abhängigkeit aufzuweisen bemüht ist, während ihr Da- und Nebeneinandersein immer nur auf der Voraussetzung steht, dass es so nun einmal im menschlichen Wesen liege. Da nun, was Sprache ist, überhaupt nicht bestimmt werden kann ohne die Aufweisung der Art, wie sie psychologisch entsteht und der Forderung, welche sie ihrerseits der Ausbildung des geistigen Lebens leistet, so könnte es in der antiken Wissenschaft zu einer wirklichen psychologischen Begriffsbestimmung der Sprache überhaupt nicht kommen. Dann auch der fortgehende Streit darüber, ob die Sprache „von Natur" (*φύσις*) oder durch willkürliche Festsetzung (*θέσει*) entstand, hat in der Hauptsache gar nicht die Bedeutung der Alternative, ob sie mit psychologischer Nothwendigkeit aus dem Wesen und der Function des Geistes entspringe oder nicht, sondern die Frage ist nur, wie weit in den Wörtern mehr der Ausdruck des natürlichen Wesens der Objecte oder das Resultat einer Uebereinkunft hinsichtlich gemeinschaftlicher Bezeichnung der Dinge zu sehen sei. Die wichtigste Untersuchung aber unterblieb, die Frage nämlich, wie etwa die gesetzmässige organische Entwickelung der Seele sich naturgemäss Laute zu erzeugen vermöge, welche dem inneren Anschauungsbilde des bezeichneten Dinges ähnlich, analog oder gleichwerthig sind, und auf Grund welches Zusammenhanges des Aeusseren mit dem Inneren sowie des Vorstellens mit den Bewegungsfactoren des Organismus diese Gleichwerthigkeit sich herausstellt.

Man erkennt dies sogleich an den überlieferten Begriffsbestimmungen der Sprache, die über den Charakter unzureichender Nominaldefinition nicht hinauskommen und in ihren

Unterscheidungen menschlicher Sprachlaute von physikalischem Schall oder Reflexlauten ein und das andere bezügliche Merkmal ohne Bewusstsein von der Art seiner psychologischen Bedingtheit geben. In der peripatetischen Schule finden wir noch bei Alexander die Sprache (φωνή) erklärt als einen Laut, der auf Veranlassung einer Vorstellung oder Erregung von einem beseelten Wesen erzeugt wird (d. an. fol. 132 a ob.); wobei ausdrücklich ausgeschlossen wird, dass die Art der Erregung und Vorstellung von sich aus die Eigenthümlichkeit des Wortlautes mit bedinge; in dieser Beziehung wird vielmehr auf conventionelle Festsetzung hingewiesen (quaest. III, 11). Nach den Stoikern (Diog. L. VII, 55) unterscheidet sich der menschliche Sprachlaut von dem gewöhnlichen Schalle dadurch dass er gegliedert (ἔναρθρος) und von der Vorstellungsthätigkeit veranlasst ist. Bei Sextus heisst Sprache das Hervorbringen des bezeichnenden Lautes für die gedachte Sache [1]). Genetische Erklärungen erstrecken sich, wo sie sich finden, nicht über die Beschreibung des rein physiologischen Herganges hinaus [2]); im Uebrigen schiebt sich überall der psychologischen Betrachtung der Sprache die logische und grammatische Analyse derselben unter. An alledem ändert auch der Umstand nichts, dass man besonders in der alexandrinischen Wissenschaft die Thatsache der Onomatopöie in Betracht gezogen hat [3]), da man in ihr selbst im günstigsten Falle [4]) nichts anderes sah als eine bewusste Nachahmung und absichtliche Lautmalerei auf Grund einer von den Aussendingen angeregten Verstandesthätigkeit.

Die ersten Anfänge einer tieferen Betrachtung der Sache, die allerdings nicht ganz fehlen, konnten hiernach eben keine

---

1) Τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν φωνήν. Sext. Math. VIII, 80.

2) So bei Chalcid. in Tim. fol. 48 b f.

3) s. Steinthal, Gesch. d. Sprachwissenschaft u. s. w. (Berlin 1863), S. 359 f.

4) s. die Stelle aus Dion. Halic. d. comp. verb. bei Steinthal a. a. O.

fruchtbare Ausgestaltung gewinnen. Einen Versuch, der Sprache eine bestimmte Stelle innerhalb der Entwickelung menschlicher Seelenthätigkeit anzuweisen, haben allerdings die Stoiker gemacht. Auf Grund der Anschauung, lehren sie, ergiebt sich das Denken (*διάνοια*) und dieses ist seinem Wesen nach sprachbildend (*ἐκλαλητική* Diog. L. VII, 49), indem es den von der Anschauung überkommenen und begrifflich gefassten Inhalt in Worten ausdrückt. Diese Einsicht vertieft sich bei ihnen sogar noch weiter zu der andern, dass sie ausser dem Dinge, dem Eindrucke desselben und dem Worte für dasselbe noch die begriffliche oder vorstellungsmässige Ausgestaltung des Eindruckes unterscheiden, welche speciell für die Ausprägung im Worten maassgebend wird, so dass sie also im Worte nicht die Abbildung des Dinges, noch auch der dadurch hervorgerufenen begrifferzeugenden Seelenthätigkeit, sondern die des Begriffes selbst als Denkinhaltes erblicken. Das Wort entsteht nach Ansicht der Stoiker dadurch dass das Ding auf Grund des Eindruckes, den es auf die Seele macht, und des geistigen Processes, den es in derselben hervorruft, einen geistigen Inhalt zu Wege bringt, der nun seinerseits eben im Wort oder eigentlich im Satze seinen Ausdruck findet. Diesen Inhalt nennen sie das Gesprochene (*λεκτόν*). Man könnte versucht sein, darin einen ersten Einblick in dasjenige zu erkennen, was die heutige Sprachphilosophie als „innere Sprachform" bezeichnet; nur biegt bei der Stoa auch an diesem Punkte die psychologische Analyse so unmittelbar in die logische Betrachtung ab, dass es zu einer Gegenüberstellung des innerlich gedachten mit dem nach aussen gesprochenen Worte gar nicht kommt, und der Unterschied des *λεκτὸν* einerseits von dem Ding, andrerseits von dem Anschauen und Denken desselben nirgends in entsprechender Weise festgehalten wird [1]). Denn das *λεκτόν* ist ihnen zwar Inhalt im Gegensatze zu dem physikalischen und psychologischen Process, aus dem es hervorwächst, aber als Inhalt eben lediglich ein logisches Gebilde, bei dem es sich nun um nichts anderes, als um seine Ein-

---

1) Vgl. Steinthal 280 f.

theilung auf Grund logischer Kategorien handelt [1]). Immerhin hat die Stoa hier ein Verdienst, sofern sie ausdrücklicher als bisher die Rede als Offenbarung der Vernunft, die φωνή etymologisch als φῶς νοῦ, bezeichnete [2]). Vielmehr im Gebiete der organisch-psychologischen Betrachtungsweise wird das Problem der Sprache zu halten gesucht von Epikur [3]). Er erklärt sich mit Bewusstsein gegen die Auffassung der Sprache als einer Erfindung: die Mittheilung der etwa erfundenen Worte an andere musste ja, wie Lukrez (V, 1026 f.) ausführt, schon das Vorhandensein der Sprache voraussetzen. Das Sprachvermögen liegt nach seiner Auffassung vielmehr im Menschen (ähnlich wie im jungen Stiere das Vermögen zu stossen), und der Gebrauch der Zunge zu Lauten ist daher wie den Thieren so auch den Menschen ursprünglich und unwillkürlich. Die Naturen der Menschen selbst, je nach den verschiedenen Völkern, hatten ihre eigenthümlichen Affectionen und eigenen inneren Anschauungsbilder (φαντάσματα), sowie die mit ihnen gegebenen Gemüthseindrücke (πάθη). Letztere mussten ihrerseits wieder in eigenthümlicher Weise die Respirationsorgane beeinflussen (vgl. Lucr. III, 494), wobei weiter die Unterschiede von Stamm und Ort sich zur Geltung brachten. Erst im weiteren Verlaufe des sprachbildenden Processes können auch Akte willkürlicher Namengebung auf Grund von Ueberlegung hinzugekommen sein (Diog. L. X, 75 f.). Genauer unterscheiden daher die Epikureer einen dreifachen Ursprung der Sprache: zunächst ihr Hervorgehen aus der angegebenen Naturbedingtheit; im Anschlusse daran das Uebereinkommen verschiedener Stämme, auf Grund deren man sich über den Gebrauch bestimmter Naturlaute für bestimmte Vorstellungen einigte; im weiteren Verlaufe endlich den Einfluss der mit Ueberlegung geübten wortbildenden Thätigkeit einzelner Individuen, deren Festsetzungen seitens der andern Nachachtung fanden. Dieses letztere betrachtet man jedenfalls als dasjenige Stadium

---

1) Zeller III a³, 86 f.

2) Steinthal 279.

3) s. A. Brieger, Epikur's Brief an Herodot (Halle 1882). S. 17 f.

der Sprachentwicklung, auf welches im Sinne dieser Theorie besonders die Bildung von Wörtern für abstracte Begriffe zurückzuführen ist [1]). Das Mangelhafte dieser epikureischen Ansicht vom Ursprunge der Sprache liegt wesentlich darin dass sie für die erste und wichtigste Stufe der Wortbildung die seelische Thätigkeit über der Hervorhebung der rein physiologischen (reflectorischen) Bedingtheit vernachlässigt und sonach gerade den wichtigsten Factor in dem ganzen Processe doch im Grunde als einen Vorgang der willkürlichen Erfindung hinstellt. Immerhin ist die epikureische Theorie das Eindringendste gewesen, was im Sinne einer genetischen Betrachtungsweise das Alterthum in dieser Frage geleistet hat.

---

1) Philod. in Vol. Herc. I, S. 71, vgl. 67 Z 31 f.

Dritter Abschnitt.

Die spiritualistische Reaction gegen den Naturalismus.

Erstes Kapitel.

Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Der Gesammtüberblick über die Resultate der naturalistischen Entwicklungsreihe, die wir im Vorstehenden zu zeichnen versuchten, hat, alles in allem genommen, kein erhebliches Endergebniss aufzuweisen. Der spätgriechische Naturalismus ist im Allgemeinen oberflächlich in der Beobachtung und schwankend in der Methode; er verarmt mehr und mehr an Problemen und vermag namentlich über die Tiefe, welche die monistische Anschauung schon bei Aristoteles gewonnen hatte, nicht weiter hinauszudringen. Den ethischen Vorstellungsweisen ferner und der praktischen Seite des Seelenlebens lässt er auf die Dauer immer weniger die gebührende Aufmerksamkeit zu Theil werden. Im Alterthum geht aber, wie zu allen Zeiten, der Richtung auf verstandesmässige Erkenntniss, die mit ihrer Methode auch die Inhalte der Ethik zu begreifen sucht, die andere zur Seite, der zufolge die praktischen Interessen des Glaubens und des Gemüthes, bestimmte Voraussetzungen über den Werth der Dinge im Unterschiede von ihrer Erscheinungsweise, die Normen für die Ausgestaltung auch der theoretischen Ansichten über Grund und Zusammenhang der Erscheinungen abzugeben haben. Es ist daher begreiflich, dass der rasch alternde Naturalismus der kräftigen Strömung, die von der andern Seite

kommt, auf die Dauer nicht zu widerstehen vermag. Hatte doch Aristoteles selbst im Grunde der Sache nicht auf der naturalistischen sondern auf der platonischen Seite gestanden. Wenn er namentlich in seiner Psychologie sich als Empiriker zeigte, so war dies bei ihm mehr durch das Interesse an wissenschaftlicher Methode und sorgfältiger Beobachtung bedingt, und er selbst hatte gerade an der bedeutungsvollsten Stelle jener Untersuchungen, in der Lehre von der Vernunft, durch das Abbrechen der naturalistischen Entwicklungsreihe die Schranke des Naturalismus deutlich hervortreten lassen.

Von besonderer Bedeutung für die allmälig sich anbahnende Wendung ist namentlich die fortgehende Zersetzung der antiken Religion auf Grund des Bedürfnisses, an Stelle der ästhetisch-naturalistischen Mythologie eine solche philosophische und anthropologische Erkenntniss zu gewinnen, welche den immer mächtiger zu Tage tretenden ethischen Interessen Genüge leisten konnte. Ausserordentlich gesteigert wurde diese Tendenz, namentlich auch in Betreff der psychologischen Fragen, durch den seit Alexander d. Gr. immer zunehmenden Einfluss der orientalischen Welt, deren Verschmelzung mit der hellenischen sich in wissenschaftlicher Beziehung vornehmlich in Alexandria vollzog. Und zwar ist es auf diesem Boden wesentlich die hebräische Anschauung der psychologischen Grundverhältnisse, deren Einfluss auf die griechischen Ansichten unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

Die ältesten hebräischen Anschauungen über das Verhältniss von Leib und Seele haben sich allem Anschein nach nicht wesentlich von den allgemein verbreiteten Vorstellungen der Naturvölker unterschieden. Auch hier treffen wir den Gegensatz eines inneren hauchartigen Seelischen zu dem gröberen „Fleische“; auch hier ist ausserdem der materielle Träger der Seele das Blut und ihr Centralsitz auf Grund dessen das Herz [1]). Zur Bezeichnung der Innerlichkeit des Seelischen werden jedoch ausser diesem auch andere innere Organe verwendet [2]), wenn man

1) Carus, Psychologie der Hebräer (Leipzig 1809), 46 f. Schultz, Alttestamentl. Theologie (Frankfurt 1869), 352.

2) Leib, Uterus קרב, בטן; Carus 47 f.

auch die einzelnen Bethätigungen des seelischen Innenlebens wie Vorstellen, Denken, Wissen, Wollen vorwiegend dem Herzen beilegt. Der Zusammenhang von Blut und Athem, wie er die Grundlage und Voraussetzung der griechischen Pneumalehre ausmacht, tritt ferner auch hier als eine naturwüchsige Vorstellung heraus und ist jedenfalls auch der Grund dafür dass der Ausdruck Nephesch der für die Seele in ihrer anthropologischen Bedeutung gebräuchlichste geworden ist. Dieser Ausdruck ist denn auch weiter die vorherrschende Bezeichnung für die Seele im Sinne der Persönlichkeit des Menschen [1]) als „der Zusammenfassung des fühlenden individuellen Lebens" [2]), wobei auf das Gefühlsleben eben mehr Gewicht gelegt ist als auf das theoretische Denken.

Durch die eigenthümliche Kraft nun, mit der bei den Hebräern sich das religiöse Bewusstsein in der Richtung der Vorstellung eines persönlichen Gottes weiter entwickelt hat (s. o. S. 150), ist es bedingt, dass dieser ursprüngliche Dualismus durch den Gedanken der Bezogenheit des menschlichen Geisteslebens auf Gott als den Schöpfer und Baumeister des menschlichen Organismus maassgebend beeinflusst wurde; eine Vorstellung, zu der die Anschauung von der Seele als Athem, Hauch oder Luft von dem Naturgrunde her, in welchem diese Vorstellungen wurzeln, die Brücke bildete. Dass der Leib des Menschen, der Erde ist, eine Seele als Hauch in sich hat, wird bedingt gesetzt durch die Mittheilung eines Theiles des göttlichen Wesens oder Hauches (רוּחַ) an die erdige Substanz des Leibes: Gott hat dem Menschen einen lebendigen Odem eingeblasen [3]) und dadurch erst aus dem Menschen das lebende Wesen gemacht, das aus Seele und Leib besteht. Darum bezeichnet ausser Ruach (רוּחַ) auch נְשָׁמָה den von Gott der Creatur gegebenen Lebenshauch, der sich sinnlich im Athem darstellt [4]), wäh-

1) Belege ebd. 38 f.
2) Schultz 350.
3) Ebd. 319; Carus 37.
4) Schultz 350.

rend mit der Auffassung der Seele als Ruach oder Geist von Gott her zugleich die Bestimmung des Menschen zum sittlichen Individuum von vornherein nahegelegt ist. Hierin liegt die später so folgenreich gewordene Verwandtschaft dieser Anschauung mit dem Platonismus. Wie bei Plato der ethische Gedanke, so beherrscht bei den Hebräern, und von da aus weiter in der ganzen christlichen Philosophie bis zum Ausgange des Mittelalters das religiöse Bewusstsein auch die Psychologie und giebt auch ihrer wissenschaftlichen Methode, soweit dieselbe überhaupt dabei in Betracht kommt, die Richtung auf ein in diesem Sinne bestimmtes Ziel. Das geistige Leben wird auch da, wo es sich um Analyse seiner einzelnen Factoren handelt, durchgängig in seiner Bezogenheit auf den göttlichen Ursprung und das damit gesetzte ethisch-religiöse Ziel des Menschen gefasst. Letzteres schärfer in's Auge gefasst zu haben ist freilich erst das Verdienst der späteren hebräischen Religionsentwicklung und besonders des aus ihr herausgewachsenen Christenthums. Die hebräische Psychologie des Alten Testaments selbst zeigt mehr das Bewusstsein von dem ursprünglichen Zusammenhange des menschlichen Geistes mit Gott als von den Aufgaben für die Zukunft der Menschheit und des Menschen, welche damit gesetzt sein mögen. Darum wird von sinnlicher Erkenntniss fast durchgehend nur gesprochen als von dem Vermittler göttlicher Offenbarungen [1]; das Gedächtniss ist wesentlich das Organ der Aufbewahrung für Gottes Gesetz [2]; das Gefühlsleben ist in seinen einzelnen Kundgebungen wesentlich bedingt durch das Verhalten gegenüber der Sünde oder überhaupt durch das Verhältniss des Menschen zu Gott u. s. w. „Nirgends wurde noch die Eigenthümlichkeit des Menschen als *Kraft* hervorgehoben, noch weniger aus der Menschennatur *herausgehoben* oder durch unmittelbare Selbstentwicklung hervorgezogen." Die geistigen Eigenthümlichkeiten sind nichts anderes als Gaben von oben [3].

---

1) 1 Sam. 20, 2; 22, 15. Jes. 50, 5. Ps. 40, 7; 19. 9.

2) Ps. 119, 11. Spr. 2, 1; 7, 1.

3) *Carus* 292. 382.

Der Inhalt der christlichen Offenbarung schliesst sich ursprünglich durchaus an diese Vorstellungen an und setzt sie unbefangen voraus. Das N. T. unterscheidet die Seele (ψυχή) als das empirische Lebensprincip und den Träger der individuellen Persönlichkeit von dem Geiste (πνεῦμα), der mit ihr zugleich dem Leibe gegeben ist und den sie zur Erscheinung im Leben bringt. Der Geist ist aber dabei nicht eine neben ihr bestehende Substanz, sondern ihr eigenes seelisches Wesen selbst, sofern dieses bedingt gedacht wird von dem göttlichen Geiste als dem ursprünglichsten Princip alles Lebens. Dass auch in diesen Vorstellungen der ursprüngliche Zusammenhang mit der Vorstellung von Seele und Geist als Luft und Hauch noch sichtbar ist, wurde schon oben (S. 156) gezeigt. Nur geht im Christenthume die psychologische Bedeutung des Pneuma beständig Hand in Hand mit der einer ethisch-religiösen Vertiefung dieses Begriffes, wie sie bis dahin weder bei den Hebräern noch im Hellenismus sich ausgebildet hatte, und wozu ausser den Anklängen bei Plato namentlich die psychologische Anschauung Philo's überzuleiten im Stande war.

Philo, dessen Pneumabegriff, wie früher (S. 151 f.) gezeigt wurde, die verschiedenen Stufen seiner Entwickelung von der griechischen Philosophie her ziemlich äusserlich neben einander gestellt aufweist, hat auch in seinen Aeusserungen über das Verhältniss von Leib und Seele griechische Ansichten in den Boden der volksthümlichen hebräischen Anschauung zu verpflanzen gesucht. In dem Menschen sieht er ganz dualistisch eine Zusammensetzung aus Leib und Seele, von denen jener aus Erde, dieser aus Aether besteht [1]. Wie schon in seiner Pneumalehre der Begriff des Geistigen in einer unklaren Mitte zwischen der Vorstellung des verfeinerten Sinnlichen und des abstract Spirituellen stecken bleibt, so auch in seinen anthropologischen Bestimmungen von der Seele; wenn er (a. a. O.) gelegentlich die Wissenschaften als die ätherische Speise der Seele bezeichnet, so ist das bei ihm noch mehr als ein blosses Bild. Man erkennt dies namentlich aus Aeusserungen wie die,

---

1) Philo I, 336 (ed. Pfeiffer).

dass die Elemente jedes eine besondere Gattung lebender Wesen in sich hegen und es somit, wie das Wasser Wasserthiere erzeuge, so der Luft wesentlich sei, Seelen in sich zu haben; ebenso seien dem Himmel die Gestirne als göttliche lebende Wesen eigenthümlich [1]). In Verbindung damit stellt sich hier mit Bewusstsein in den Rahmen der psychologischen Anschauung eine auf die Beschaffenheit der Luft gegründete Engel- und Dämonenlehre, die im metaphysischen Interesse die Kluft zwischen dem überweltlichen Gott und der sinnlichen Welt durch ein Reich von Stufen und Zwischenwesen ausfüllen sollte. Sie ist unter der fortdauernden Wirkung dieses Interesse noch bis in die Psychologie des späteren Mittelalters hinein bedeutungsvoll geworden; bei Philo selbst erhielt mit ihr ursprünglich ein Theil des hebräischen und griechischen Volksglaubens eine wissenschaftliche Stellung oder wenigstens einen maassgebenden Einfluss auf die Richtung der nach wissenschaftlicher Methode strebenden psychologischen Untersuchungen. Die Seelen in den Körpern, so lehrt er, sind, weil sie von dem göttlichen Pneuma stammen, unsterblich und gehen nach Verlauf ihrer Zeit wieder nach oben zum Aether. Je nach dem Grade der erworbenen Reinheit lassen sie sich entweder verleiten wieder herabzusteigen in andere Leiber oder bleiben in der oberen Region als Dämonen oder Engel, d. h. als Vermittler zwischen den Menschen und Gott, dessen unmittelbare Nähe und Berührung der Mensch nicht ertragen kann [2]). In solchen Bestimmungen haben wir das psychologische Seitenstück zu der metaphysischen Lehre Philo's vom Logos als der Mittelkraft zwischen Gott und Welt, wie er denn die Dämonen gelegentlich geradezu als *λόγοι* bezeichnet (V, 58. 66).

Auch sonst lässt sich bei Philo das Bestreben erkennen, die psychologischen Lehren der Griechen in eklektischer Weise

---

1) II, 358; V, 62. Vgl. Zeller II b³, 553, Anm. 4 zu Aristoteles.

2) II. 92; V, 62. 66. Neben ihnen stehen dann noch die böse gewordenen oder gebliebenen Menschenseelen als böse Geister; s. Zeller III b³, 394, 2.

und ohne Unterschied der Quellen in den Dienst des Gedankens von der Bezogenheit der Seele auf den göttlichen Geist zu stellen. Mit Aristoteles lehrt er die physiologische Bedingtheit der ernährenden und empfindenden Seele von der pneumatischen Natur des Samens her; die Vernunft oder der Geist (νοῦς) aber, als feinstes Pneuma gedacht, ist Theil und Abbild des göttlichen Logos und kommt dem Menschen demnach von aussen. Er ist das wahre Wesen des Menschen, welches in ihm die Fähigkeit zu denken, sowie die Willensfreiheit bedingt, und wird, ganz entsprechend der schwankenden Stellung, die bei Philo der Begriff des Geistigen zwischen Materiellem und Immateriellem einnimmt, bald im Gegensatze zur Materie als unkörperlich, bald im Hinblick auf die unerreichbare Geistigkeit Gottes und im Unterschiede von dieser als Aether betrachtet. In derselben Art hat Philo von den Griechen her das aufgenommen, was er über die Theile der Seele und ihr gegenseitiges Verhältniss anzuführen weiss. Er unterscheidet platonisch die Vernunft von der Sinnlichkeit als den unsterblichen von dem sterblichen Theile, aus deren Wechselwirkung sich einerseits die sinnlich anschauliche Vorstellung (φαντασία), andrerseits der sinnliche Trieb (ὁρμή) ergeben [1]. Neben dieser Zweitheilung, auf die es ihm hauptsächlich ankommt, benutzt er nach Bedürfniss auch die stoische oder aristotelische Unterscheidung, ohne weiter nach ihrem Verhältnisse zur platonischen zu fragen [88], während er gelegentlich auch auf eigene Hand eine unbestimmt grosse Anzahl seelischer oder organischer Fähigkeiten von der vegetativen Seele an bis zu den verschiedenen Fähigkeiten des νοῦς hinauf herausbringt (I, 198). Es kommt ihm überall weniger darauf an, die früheren Bestimmungen kritisch zu sichten als vielmehr, sie im Interesse der Lehre von der unmittelbaren geistigen Erkenntniss des Ueberirdischen zu ergänzen. So fügt er zu den aristotelischen Lehren von der Anschauung als Abdrucke der Wahrnehmung und als Grundlage des reinen Denkens [2],

---

1) Zeller III b^{3}. 394 f. 396 f.

2) I, 220. 272; II, 406 (wobei er jedoch inconsequenter Weise

sowie zu der vom νοῦς noch die vom unmittelbaren Anblicke des Ueberirdischen, der nicht auf dieser Grundlage stehe, sondern eine Kraft für sich bilde (IV, 322; V, 84), vermöge der Einwirkung des göttlichen Logos (II, 202 f.). Der νοῦς bilde sich nur ein, dass alle höchste Erkenntniss sein eigenes Werk sei, und dieser Wahn rühre von seiner Verbindung mit der Sinnlichkeit her (II, 32 f.; V, 54). Im Sinne dieser Anschauung lässt Philo auch den νοῦς (zugleich mit dem Herzen) früher geschaffen sein als die Sinnlichkeit mit ihren Organen; von da aus ist er auch schon geneigt, in demselben im Grunde nicht einen Theil der Seele, sondern ein mit ihr selbständig verbundenes höheres Princip zu erkennen und somit die dualistische Auffassung des Menschen in Anknüpfung an Aristoteles zu einer dreiheitlichen (Leib, Seele, Geist) zu erweitern. Der Geist ist „die Seele der Seele" (ψυχὴ ψυχῆς), er verhält sich zu ihr wie die Pupille zum Auge; er besitzt eine reinere und bessere Wesenheit (οὐσία), nämlich die der göttlichen Naturen; auf Grund dessen liegt in ihm der Vorzug der Freiheit (im Sinne der Willkür) und ist ihm allein Unsterblichkeit eigen (I, 42; II, 408).

Bei Philo bahnt sich die Tendenz an, den Geist ausschliesslich zum Organ der überirdischen Erkenntniss zu machen. Ganz im Sinne dieser Neigung weiss er auch die Träume, die ihn besonders hinsichtlich ihrer prophetischen Kraft interessiren, dreifach einzutheilen: einige davon weissagen durch directe göttliche Einwirkung, andere durch die Bewegung der Vernunft, sofern diese mit der allgemeinen (göttlichen) Bewegung einstimmig ist; eine dritte Klasse entspringt aus der rein seelischen Aufregung auf Grund enthusiastischer Kräfte und bedarf daher, um Erkenntniss zu gewähren, der Traumdeuterei (V, 116 f.). Wenn nun schon bei Plato der Leib als Sitz der Sinnlichkeit und deshalb zugleich als die Fessel und das Grab der Seele erscheint, die ihrem reinen Wesen nach eigentlich nichts mit ihm zu thun hat, so wird diese

I, 200 f. die Thätigkeit der Sinnlichkeit mit der gleichzeitigen des νοῦς für unvereinbar erklärt).

Anschauung bei dem Juden Philo, für den die Seele dem Leibe ohnehin nur „eingeblasen" ist, noch verschärft zu der Vorstellung des Leibes als des materiellen sündhaften Gegenpoles zu der ursprünglichen Reinheit des immateriellen seelischen Wesens, sodass hier der bei Plato angelegte conträre Gegensatz von Seele und Leib mit deutlichem Bewusstsein zu dem des Reinen und Unreinen, des Guten und Bösen sich erweitert [1]). Zwischen dem an sich guten Leben der Vernunft und dem an sich bösen Triebleben des Leibes stehen bei Philo die Sinne, die, von Haus aus indifferent, je nach ihrem Gebrauche das Eine oder das Andere werden können (I, 204 f. Pf.). Die Aufgabe des Geistes ist es, sich aus dem leiblichen Kerker durch Speculation und Gottschauung schon im irdischen Leben möglichst frei zu machen. Die uralte Lehre vom Falle der Seele und der dadurch herbeigeführten Verleiblichung und Befleckung tritt hier mit dem Anspruche systematischer Geltung wieder hervor. In Verbindung damit entwickelt sich eine Vermischung rationaler mit mythischer Psychologie, die zu erzählen weiss von dem Zustande des unsterblichen Seelentheiles (als Ebenbild des Logos) vor der Schöpfung des sterblichen, die auch u. a. die psychologische Verfassung des ersten Menschen vor seiner Sündhaftigkeit bestimmt [2]), und die hier überhaupt nicht zu erwähnen sein würde, wenn sie nicht noch bis tief in's Mittelalter hinein ihre systematische Weiterbildung und damit auch ihre Einwirkung auf die wissenschaftliche Psychologie gefunden hätte. Ebenso deutet Philo's Lehre, dass der Mensch in seinem Streben nach Weisheit und Tugend von dem göttlichen Geist unterstützt werde (II, 378) der christlichen Theorie von der Gnade als einem zum natürlich-psychologischen Entwicklungsgange des Menschen hinzukommenden und hinzugehörigen Factor voraus.

Die erneuerte dualistische Tendenz der psychologischen Grundanschauung, mit der wir es innerhalb dieser Zusammenhänge zu thun haben, geht, wie man schon bei Philo deutlich sieht, auf die Behauptung der Ungleichartigkeit der Seele im

1) Zeller 398 f.

2) s. Carus 352 f.

Vergleich mit dem Leibe, hauptsächlich insofern als sie durch nichts Irdisches, Materielles bedingt gedacht wird, sondern lediglich dieses beherrschen soll, wobei ihr eine Art überirdischer Materialität immerhin zugeeignet werden darf. Ihre Substanzialität gegenüber, und ihre Trennbarkeit von dem Leibe ist wie bei Plato ein Kardinalpunkt dieser Richtung, mit dem sich aber in einer Zeit, wo die Speculation dem religiösen Bedürfnisse wieder näher rückt, eine gewisse Vorliebe für die Annahme abgetrennter Seelensubstanzen als Dämonen verbindet, die später in der mittelalterlichen Engel- und Teufellehre wieder eine Fortbildung erhielt. Das gemeinsame Motiv für das Zusammenwirken dieser verschiedenen Züge liegt in dem Zurücktreten des theoretischen Interesse gegen das praktische, demzufolge man in dem Wesen der Seele weniger ihre Naturbestimmtheit als ihren ethischen Beruf zu begründen und auf eine bestimmte Formel zu bringen sich gedrungen fühlte. In dieser Richtung wurde nun das was aus dem Volksglauben, namentlich auch der Hebräer durch Philo, herüberkam, durch die Art, wie die platonische Psychologie in den letzten Jahrhunderten der alten Zeitrechnung sich fortgebildet hatte, wesentlich unterstüzt und ergänzt. Die Tendenz dazu konnten wir schon oben (I. 1. S. 262) an der pseudoplatonischen Epinomis bemerken. Formell ist sie dadurch gekennzeichnet, dass Elemente, die bei Plato selbst im Schatten stehen, hervorgehoben und dafür die wissenschaftlichen Hauptpunkte mehr bei Seite gesetzt werden [89]. Damit war eine Fort- oder eigentlich Verbildung der platonischen Psychologie zu orphisch-pythagoreischen Anschauungen und Tendenzen eingeleitet, in deren Verlaufe Platonismus und Pythagoreismus immermehr ineinander fliessen, um dann dem dualistischen und zugleich mystisch-supranaturalistisch durchsetzten psychologischen Grundgedanken für lange Zeit die Alleinherrschaft zu verschaffen. Letzteres geschah auf specifisch religiösem Gebiete in den hierher gehörigen christlichen Vorstellungen des N. T. und der Patristik, auf philosophischem Boden dagegen in den Systemen der Neuplatoniker.

Die Umartung des Platonismus in diese Richtung liegt als Uebergang am deutlichsten bei Plutarch, dem bisher schon oft genannten Popularphilosophen, vor Augen. Die Beseelung der Gestirne, früher nur ein metaphysisches Dogma, gewinnt bei ihm maassgebende Wichtigkeit auch für die Entwickelung des Seelenlebens, bei dessen Behandlung er überhaupt das siderische Jenseits nie aus den Augen verliert [1]). Wie der Leib von der Erde, so stammt von der Sonne der Geist (νοῦς), von dem Monde die Seele, und wie diese Gestirne substanziell unterschiedene Dinge, so sind für Plutarch Seele und Geist selbständige psychische Substanzen. Der Geist ist so wenig bloss ein Theil der Seele, wie diese ein Theil des Leibes; er steht vielmehr in demselben Grade über ihr, wie sie über dem Leibe. Die Trennung der Seele vom Leibe soll bei moralisch erprobten Personen ihre Erhebung auf den Mond zur Folge haben, von wo sich später, nachdem auch noch die von Seele und Geist eingetreten ist, der Letztere zur Sonne erhebe. Neue Seelen entstehen auf dem Monde unter Einwirkung der Sonne [2]). Mit Bewusstsein wird auch eine Theorie der überirdischen Seelen oder Dämonen versucht, die so gut wie nachher die scholastische Engelpsychologie mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftritt. Während die Menschen, heisst es (d. gen. Socr. 20) ihre Gedanken nur vermittelst der Rede mittheilen können, haben die der Dämonen ihre eigenthümliche Helligkeit für die Seelen derer, welche leidenschaftslos in geistiger Stille die heiligen und göttlichen Wahrheiten zu vernehmen im Stande sind. Andrerseits haben sie (wie auch Plutarch's Geistesverwandter Maximus Tyrius lehrt), den Vorzug unmittelbarer Schauung der Gottheit [3]).

Wo bei Plutarch die platonischen Lehren sich reiner erhalten, werden sie wenigstens noch mehr als schon bei ihrem Urheber der Fall war, unter den ethischen Gedanken gestellt.

---

1) Vgl. Plut. adv. Colot. 27.

2) Belege bei R. Volkmann, Philos. des Plutarch v. Chaeron. (Berlin 1869) II, S. 77 f.

3) Zeller 308.

So wird der Gegensatz der Elemente, die nach Plato in der Seele zusammengemischt sind (s. o. I, 1. S. 191 f.) mehr im Lichte des Gegensatzes von gut und böse gefasst [1]. Mit Plato's rein dialektischer Annahme einer bösen Weltseele, die nur gemacht wird, um sie im Sinne des Optimismus als unmöglich zu erweisen, macht Plutarch in seinem ethischen Dualismus vollen Ernst und zeigt nun, wie aus dem guten Theile der Weltseele dem Menschen Vernunft und freier Wille, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit stammen. Diesen Gegensatz der Seelentheile führt er weiter zurück auf den der Ruhe und Bewegung, der auch in jedem einzelnen derselben wieder heraustrete [2], betrachtet ihn aber im letzten Grunde als die Bethätigung des tiefsten Gegensatzes von gut und böse [3]. Mit dieser Neigung zu einer ethisch-mystischen Begründung der psychologischen Theorie macht sich denn auch die alte Lehre vom Falle der Seele aus himmlischer Herrlichkeit in das Gefängniss des Leibes nicht bloss erkennbar (de exil. g. E.) sondern auch maassgebend: die Vernunft wird beschrieben als dasjenige was bei ihrem Herabsinken in den Leib nicht von der Materie verschlungen wurde und daher mehr einen neben oder ausser ihr befindlichen Dämon darstelle als einen integrirenden Theil (d. gen. Socr. 22), eine Wendung, mit der zugleich die aristotelische Lehre von dem von aussen kommenden Geiste vom Metaphysischen in's Mystische abgebogen erscheint.

Bei Plutarch selbst, dem diese Tendenz seiner Speculation den Blick für empirische Zusammenhänge keineswegs getrübt hat, findet sich neben diesen s. z. s. systematischen Ausführungen eine Menge gelegentlicher und stets beachtenswerther psychologischer Bemerkungen, freilich nicht immer im Einklange mit jenen Voraussetzungen [90]. Weniger lässt sich

---

1) de an. procr. e Tim. cp. 27. 28.

2) Wie ja die Vernunft aus der Ruhe in die Denkthätigkeit übergehen muss, die Sinnlichkeit dagegen nicht umhin kann, in der Vorstellung die wechselnden Eindrücke festzuhalten.

3) s. Zeller 175.

dies von den Neupythagoreern sagen und überhaupt von den unmittelbaren Vorläufern der Neuplatoniker, bei denen die Beobachtung des Diesseits mehr und mehr von dem Verlangen nach mystisch-metaphysischen Beziehungen auf ein überirdisches und schliesslich auch überhimmlisches Jenseits aufgezehrt wird. Das erkenntnisstheoretische Interesse reducirt sich hier mehr und mehr auf das Problem der Inspiration von Seiten höherer Wesen, wie denn bei dem Neupythagoreer Nikomachus die Dämonologie bereits mit dem jüdischen Engelglauben in Verbindung kommt [1]). In den hierher gehörigen Schriften des Hermes Trismegistus lesen wir, dass gute Gedanken von Gott kommen, schlechte aber von bösen Dämonen [2]). Ihren eigentlichen Grund hatte diese Beziehung der Erkenntnisslehre, (soweit eine solche noch vorhanden war), darin dass das eigentliche Interesse dabei jetzt auf Weissagung ging, statt auf Erkenntniss, und nicht mehr philosophisch war sondern theurgisch [3]). Neue psychologische Resultate kommen daher innerhalb dieser Richtung auch da nicht mehr zum Vorschein, wo die Betrachtung sich mehr innerhalb der gegebenen Welt, namentlich nach der praktischen Seite zu halten sucht. Frühere Lehren werden hierbei allerdings aufgenommen und verwerthet. Auf diese Weise verdanken wir z. B. dem Maximus von Tyrus (dissert. 16, 7) eine Aufzählung der verschiedenen Arten von Association als Grundlage der Erinnerung [4]). Von ihm selbst stammt vielleicht sogar die nicht unrichtige Bemerkung: Wie bei einer gespannten Schnur ein Schlag von dem einen Ende sich durch das Ganze hindurch verbreitet, so bedarf auch die Vernunft nur eines geringfügigen Anstosses zum Zwecke der Erinnerung an ganze

---

1) Zeller 139.

2) Herm. Trism. d. intell. et. sens. 2. 5, S. 61 ed. Parthey.

3) Ritter, Gesch. d. pythagor. Phil., S. 211 f.

4) Vorstellungen verbinden sich entweder durch zeitliche Succession oder inhaltlichen Zusammenhang oder örtliches Nebeneinander oder auf Grund von divisiver Aufzählung oder von Gleichartigkeit der Bedeutung (*κατὰ δύναμιν*). a. a. O.

Zusammenhänge (ebd. 8), während sich in dem Satze, dass die Verbreitung des Schmerzes von einem Theile des Leibes auf den ganzen Organismus von der innigen Mischung und Durchdringung von Seele und Leib, ähnlich wie die von Licht und Luft herrühre, eine stoische Reminiscenz (der *κρᾶσις δι' ὅλων*) darstellt. Eine neupythagoreische Umdeutung der stoischen Pneumalehre findet sich bei Diogenes von Laërte überliefert [91]. Dass die verschiedenen Seelenthätigkeiten auf einer Mischung von Sterblichem und Unsterblichem und damit im letzten Grunde auf dem Gegensatze des Guten und Schlechten beruhen, lehren, übereinstimmend mit Plutarch, Timäus der Lokrer (p. 99), Maximus (der diss. 12, 4 die mittlere Stellung der *φρόνησις* zwischen Empfindung und reiner Erkenntniss daraus herleitet), Hermes (S. 77 Parth.) und Numenius, welcher letztere dem Menschen sogar zwei Seelen, eine gute und eine schlechte, beilegt, die im Streite liegen [1]. Die Dreitheilung des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist (*νοῦς*) wird im Hermes Trismegistus (a. a. O.) zu einer Viertheilung erweitert, wobei als Mittelglied zwischen Leib und Seele das Pneuma im Sinne der Früheren herbeigezogen wird, freilich auch hier in eigenartiger Fortbildung. Der Leib, heisst es, kann die göttliche und unsterbliche Natur des Geistes nicht rein ertragen; der letztere nimmt daher als Hülle die Seele um, und diese, die auch göttlicher Natur ist, gebraucht ihrerseits als Hülle das Pneuma. Wenn aber der Geist im Tode abscheidet, so nimmt er sein eigenes Kleid um, das Feuer, und die Seele, wenigstens die gottlose, geht auf Wanderung (ebd. S. 50). Er verlässt sie aber auch dann und wann schon im Leben, wobei dann die Seele auf die Stufe der thierischen zurücktritt (S. 83) [92].

Einen erheblichen Schritt weiter in dieser Richtung, zugleich aber auch höher wird nun die psychologische Grundanschauung durch die Bestimmungen geführt, mit denen der Apostel **Paulus** im Anschluss an den Begriff des Pneuma sich das geistige Innenleben des zum christlichen Glauben

1) s. Zeller III b³, 220 f.

gelangten Menschen mit einer Art originaler Dialektik des Glaubens zurechtzulegen bemüht ist, eine Leistung in der sich der griechische Trieb nach systematisch-begrifflichen Zusammenhängen mit dem hebräisch-mystischen Zuge zu dem contemplativen Leben in möglichst directem Zusammenhange mit Gott in der eigenartigen Weise einer hochbedeutenden Persönlichkeit durchdrungen haben.

Die paulinischen psychologischen Anschauungen verleugnen ihre Herkunft von den hebräischen an keiner Stelle. Durch den göttlichen Lebenshauch ist der Leib des Menschen, welcher Staub ist, zum belebten Wesen geworden [1]). Der Gegensatz des Leibes zur Seele wird daher hier zunächst gefasst als der natürliche Gegensatz desselben zu Gott, ähnlich wie dies mit der platonischen Materie der Fall ist [2]). In ihm wohnen die sinnlichen Triebe und die sinnliche Erkenntniss, die als fleischliche im Gegensatze stehen zu göttlichem Erkennen und Wollen. Wie nun schon bei Plato der Umstand, dass Gottes Wesen ethisch gefasst wurde, die Folge hatte, dass sein dialektischer Gegensatz, die Materie, an die Stelle des Bösen rückte, so wird auch bei Paulus das Fleisch auf Grund jenes natürlichen Gegensatzes zum sittlichen Gegenpole des göttlichen Geistes, zum Träger der Sünde und Schwachheit [3]). Rein innerhalb der althebräischen Anthropologie hätte nun die von Gott gegebene Seele des Menschen als der Träger des göttlichen Geistes im Organismus gelten müssen; allein die von den Griechen her geläufige Unterscheidung einer Dreiheit im menschlichen Wesen bewirkt hier, zusammen mit dem Bestreben, den geistlich wiedergeborenen Menschen als ein s. z. s. andersartiges Wesen gegenüber dem unbekehrten zu fassen, bei Paulus eine besondere Ausgestaltung der psychologischen Grundansicht. Er unterscheidet ebenfalls von der Seele das Pneuma, stellt es aber, jedenfalls in Folge des Umwandlungsprocesses, welchen dessen Bedeutung mittlerweile

1) s. Weiss, Bibl. Theol. des N. T. (Berlin 1868). S. 266 b.

2) Ebd. 267 c. 269 a.

3) Belege ebd. 270.

durchgemacht hatte, und zugleich getreu der hebräischen Lehre, dass der Geist direct von Gott stammt, nicht mehr wie die Griechen an die zweite, sondern an die erste Stelle und giebt ihm (s. o. S. 157 f.) nicht mehr eine naturalistisch bedingte, sondern eine mystische Wirksamkeit in seinem Zusammenhange mit dem göttlichen Geiste. Dadurch begründet er die Anschauung, dass die ethische Umwandlung des christlichen Menschen zugleich eine psychologische Vervollständigung desselben ist. Die Seele nämlich als das Lebensprincip des Fleisches bleibt als solches innerhalb des Standes der Natürlichkeit beschlossen; als das individuelle Lebensprincip im Menschen ist sie der Träger des leiblichen Lebens und steht als solches in den paulinischen Schriften „nie wie in den Reden Jesu und bei Petrus und Jacobus von dem höheren unvergänglichen Leben im Menschen, bezeichnet vielmehr gerade den individuellen Centralpunkt des natürlich-menschlichen Lebens"[1]) und theilt namentlich mit dem Leibe von Natur dessen Sündhaftigkeit. Dem „geistig" (pneumatisch) gewordenen Menschen gegenüber ist daher die Seele mit dem Fleische zusammen der Gegensatz des Sündig-Sinnlichen zum echt Geistig-Sittlichen. Letzteres um so mehr als auch der Sitz der Seele im Blute ist und das Centralorgan der rein psychischen Zustände das Herz. Ihr höchstes Vermögen in diesem natürlichen Zustande ist die Vernunft (*νοῦς*), deren Inhalte (*νοήματα*) für den Christen erst noch zur Aufnahme der höheren geistigen Wahrheit geöffnet werden müssen[2]). Die Vernunft ist für Paulus, wenn wir seine Ansicht durch einen aristotelischen Ausdruck uns vermitteln, nur das „Analogon" des eigentlich Geistigen innerhalb der Stufe des Natürlich-Menschlichen, und desshalb von sich aus, aus eigener Kraft, die Natur und Begierde des Fleisches zu überwinden nicht im Stande. Unter der Wirksamkeit aber des göttlichen Pneuma erzeugt sich im wiedergeborenen Menschen ein über dem

---

1) Weiss ebd. 271 d.

2) Ebd. 272 f.

seelischen stehendes pneumatisches Leben [1]), indem ein Theil oder eine Wirkung von jenem als oberste seelische Potenz zu den natürlichen seelischen Kräften hinzutritt und auch die Vernunft sich unterordnet [2]). So besteht neben dem leiblichen und dem Seelenleben ein geistiges, sofern aus dem psychischen Menschen der Pneumatiker geworden ist, wie denn Paulus auch hinsichtlich der praktischen Lebensführung von dem leiblichen und seelischen noch das geistige Leben unterscheidet [3]). Indem der von Gott ausgehende Geist die Kraft der Seele im Menschen in den Dienst seiner Eigenthümlichkeit nimmt, bewirkt er zugleich die Erneuerung des natürlichen Wesens [4]).

Man könnte geneigt sein, in dieser von aussen (nämlich von der transcendent gedachten Gottheit) kommenden Stellung und Wirksamkeit des Pneuma bei Paulus noch einen Nachklang der aristotelischen Lehre von dem von aussen kommenden *νοῦς*, der ja auch göttlicher Natur sein soll, zu erblicken, und in der That mag diese griechische Vorstellung auch für die jüdische Theologie und Speculation s. z. s. mit in der Luft gelegen haben. Sachlicher jedoch ist es jedenfalls, die paulinische Lehre zunächst auf nichts anderes zurückzuführen als auf die alttestamentliche Vorstellung von dem Eingehen des göttlichen Geistes (Ruach) in den Leib. Das aber ist allerdings deutlich, dass diese Weiterbildung derselben bei Paulus dem aristotelischen Princip der Psychologie, nämlich demjenigen was in derselben ein Ueberwiegen des dualistischen Standpunktes bedingt, zu einem kräftigen Wiederaufleben verhelfen musste.

Wesentlich auf hellenischem Boden gezeitigt erscheint dagegen die reiche, nach der Tiefe wie nach der Breite strebende Ausgestaltung der bisher bezeichneten Grundideen in dem Systeme Plotin's, des grossen Neuplatonikers, der jedenfalls innerhalb der griechisch-römischen Welt das Verdienst hat,

---

1) Ebd. 360 b.

2) Ueber die Wirkungen desselben s. o. S. 157 f.

3) 1 Cor. 2, 13 f.; 15, 44. 46.

4) Röm. 8, 13. Gal. 5, 5. 16. 2 Tim. 1, 7 u. a.

sie von der Gefahr des maasslos Mystischen zum Metaphysischen, von dem schrankenlos Phantastischen zur methodischen Arbeit des Gedankens zurückgeführt zu haben. Ihm war es deswegen auch beschieden, einige grundwesentliche psychologische Verhältnisse für die Dauer zum wissenschaftlichen Bewusstsein herauszuarbeiten.

Zweites Kapitel.

Die Psychologie des Plotin.

Der plotinische Platonismus hat ebenfalls die Tendenz, den psychologischen Gesichtspunkt dem ethischen zu unterstellen; im Vergleiche mit Plato selbst tritt aber bei ihm die wissenschaftliche (logisch-mathematische) Richtung zurück gegen das Bestreben, das Verhältniss Gottes zur Welt durch eine Stufenfolge metaphysischer Potenzen von der absteigender Vollkommenheit denkbar zu machen. Auf Grund der damit gegebenen Ansicht von der Materie als dem Schlechten und Bösen begründet er eine Lehre von der Reinigung der mit ihr verflochtenen Seele, die den Zweck habe, ihre schliessliche Vereinigung mit der Gottheit herbeizuführen. Der Einfluss des Aristoteles zeigt sich dabei namentlich in dem Umstande, dass Plotin zwischen Gott und die Ideen den *νοῦς* als vermittelnde Potenz setzt, die sich von der unterschiedlosen Identität und Einheit des Urwesens durch den ihr eigenthümlichen Gegensatz der Unterscheidung von Denken und Gedachten abhebt und als Inhalt seines Denkens die ideellen Urbilder alles Seienden hervorbringt. Den Uebergang aus dieser Ideenwelt zum realen Leben bildet dann eine Stufe weiter abwärts die Weltseele (Plot. Enn. IV, 3; 8), aus der (wie schon bei Plato) die Einzelseelen ihr Dasein haben sollen, und durch die zugleich die tiefste Stufe des Seienden, die Materie, soweit dies möglich ist, Gestaltung und Verähnlichung

mit der idealen Welt der Formen erhält. Dieser letztere Umstand bedeutet, wie für die Materie eine Art Erhebung, so für die Seele eine Erniedrigung und Befleckung, von der wieder zu sich selbst zu kommen sie die Aufgabe hat. Den Beweis dafür, dass in der Weltseele alle Seelen ihre substanzielle Einheit haben, sieht Plotin in den Thatsachen der Sympathie, sofern wir schon durch den blossen Anblick von Schmerz in Mitleidenschaft gezogen werden; nicht minder aber auch in der Wirkung der Zauberlieder und magischen Künste, die nur durch Vermittelung eines alle Einzelwesen umschlingenden Bandes (eben der Weltseele) begreiflich werden (IV, 3, 8; 5, 3; 9, 3). Da jede Einzelseele selbst wieder gewissermaassen eine Stufe zwischen Weltseele und Materie bezeichnet, so unterscheidet sie sich ihrerseits von ersterer durch den Mangel an Harmonie, durch Beschränktheit der Erkenntniss und durch Berührung von Seiten des Bösen (IV, 8, 7), sowie durch die Herrschaft von Seiten des Leibes, namentlich in den Affecten [1]). Die Individualisirung der Einzelseelen gegenüber ihrer ursprünglichen Einheit in der Weltseele ist bedingt durch den Leib (IV, 9, 1). Damit erst findet auch die Zeit Anwendung auf ihre Verhältnisse und mit demselben die Eigenheiten des Gedächtnisses und des reflectirenden (im Gegensatze zum einheitlich schauenden) Denkens, über welches alles die Weltseele (zugleich mit den Gestirnen) erhaben ist [2]). Die Erkenntniss der Ideen von der überirdischen Vernunft her ist der Einzelseele auch erst durch die jener näherstehende Weltseele vermittelt (II, 3, 17), so dass, wie die Einzelseele sich zur Weltseele, so die in jeder Seele enthaltene einzelne Vernunftkraft sich zu der gemeinsamen und einen überweltlichen

---

1) II, 9, 7; III, 4, 4. Bes. IV, 3, 4: „Die Seele des All hält sich immer oben, ist aber in ihrem untersten Theile der einer grossen Pflanze einwohnenden Seele zu vergleichen, welche über die Pflanze mühelos und tadellos waltet; unser niederes Seelenvermögen dagegen gleicht den Würmern, die sich etwa an einem verfaulenden Theile erzeugen.“

2) s. Richter, die Psychol. des Plotin (Halle 1867), S. 25 f. Die Weltseele hat übrigens bei Plotin auch die Stellung des aristotelischen νοῦς hinsichtlich der kreisförmigen Bewegung des Himmels (II, 2, 1 f.).

Vernunft verhält und durch sie bedingt ist (IV, 8, 3). Dabei soll aber die Vernunft in allen Seelen als dem Wesen und der Substanz nach eine betrachtet werden, die sich nicht in den Körpern spaltet, in derselben Weise, wie trotz der Individualisirung die Allseele in den vielen doch eine Substanz bildet (IV, 9, 3. 5), ähnlich wie die Wissenschaft trotz ihrer Spaltung in eine Vielheit von Sätzen doch in jedem derselben als die eine und einheitliche vorhanden sein soll (IV, 3, 2; 9, 3)[1]. Freilich, sagt Plotin, sei hinsichtlich des *νοῦς*, der mit der Materie nicht eigentlich in Berührung komme, die Einheit innerhalb der Vielheit und Gespaltenheit leichter zu begreifen als hinsichtlich der Seele, die an und durch die Körper theilbar werde (IV, 3, 4. 5). Diese Vervielfältigung des Weltseelischen in den Einzelseelen ist sonach nicht nach naturalistischer Analogie als Spaltung und Theilung desselben aufzufassen, sondern nach Analogie des logischen Verhältnisses von Gattung und Art, so dass die Weltseele ganz in jedem Einzelnen enthalten ist und trotz der Vereinzelung doch in jedem ganz bei sich selbst bleibt. Was an Verschiedenheit der Empfindungen und überhaupt der seelischen Zustände für die einzelnen sich ergiebt, stammt von dem zu jeder einzelnen gehörigen verschiedenen Stücke der Materie, d. h. von dem Leibe (IV, 9, 2 f.).

Hinsichtlich der Einzelseele kommt es Plotin dem Naturalismus gegenüber besonders an auf den Erweis der Selbständigkeit und Substanzialität derselben neben und gegenüber dem Leibe. Er betont mit Plato die Thatsache des absoluten Werdens, das in der Materie, und somit auch im Leibe herrsche, und will, was in diesem an Stetigkeit und fester Formung sich zeigt, einem besonderen Princip der Beharrlichkeit im Stoffe, nämlich der Seele, zugeschrieben wissen (IV, 7, 3). Das seelische Wirken deutet, wie er ausführt, durch seine Eigenthümlichkeit im Unterschiede vom Körper-

[1] Vgl. H. v. Kleist, Der Gedankengang von Plotin's erster Abhandlung über die Allgegenwart der intelligiblen in der wahrnehmbaren Welt (Flensburg 1881), S. 10 f.

lichen auf dieselbe Thatsache hin: während ein Körper immer nur eine bestimmte Art von Wirkung hat, zeigt sich das Seelische als ein solches was auch entgegengesetzte Handlungen vollzieht. Seine Ungleichartigkeit mit dem Leibe offenbart sich ferner darin dass seine qualitativen Wirkungen unabhängig sind von quantitativer Vermehrung oder Verminderung (ebd. 4 f.), wofür namentlich das Verhalten der seelischen Kraft im Saamen aus Anlass der Zeugung als Beleg herangezogen wird. Er weist ferner mit Plato (Theaet., Kap. 29 f.) hin auf den Umstand, dass Wahrnehmungen verschiedener Sinne im Denken unterschieden, verglichen und verknüpft werden, was auf ein selbständiges Princip für diese combinirende Thätigkeit schliessen lässt (6). Letzteres aber kann keine Grösse im Sinne des Körperlichen sein, denn auch die Wahrnehmung selbst wäre ohne ein solches nicht möglich: die verschiedenen Theile des Objects müssten sonst (im Empfindungseindruck) auf die verschiedenen Theile des Wahrnehmenden fallen und der ganze Gegenstand als Ganzer käme entweder nicht zur Wahrnehmung oder, falls jeder Theil des Wahrnehmenden ihn ganz empfände, so hätte die Seele jederzeit so viele Wahrnehmungen des Ganzen als sie (körperliche) Theile hätte. Auch die Thatsache der Erinnerung (wobei zufolge der materialistischen Ansicht immer neue Abdrücke aufeinander fallen würden), spreche gegen die Annahme eines materialistischen Substrates der Empfindung (ebd.); zur Perception der Empfindung selbst aber gehöre, dass das Empfindende überall mit sich identisch sei (7). Weitere Gründe werden aus dem Wesen des Denkens abgeleitet, was als ein Bewusstmachen psychischer Acte ohne Vermittelung des Leibes aufgefasst wird. Durch ein materielles Denkorgan liesse sich namentlich die Thatsache, dass auch Quantitätsloses gedacht werden kann, nicht erklären. Durchdränge die Seele den ganzen Körper ihrerseits selbst als Körper, so wäre sie mit ihm gemischt, was mit den Erscheinungen ihres selbständigen Verhaltens ihm gegenüber nicht zu reimen wäre (10), ganz abgesehen davon, ob überhaupt ein Körper den anderen ganz durchdringen könne.

Gegen die ausschliessliche Auffassung der Seele als Pneuma machte Plotin [1]) namentlich die Unmöglichkeit geltend, von da aus die Eigenthümlichkeit der Tugend zu begreifen. Eigenschaften wie Tapferkeit, Besonnenheit und Schönheit liessen sich allenfalls an die Unempfindlichkeit des Pneuma für Leiden, ferner auf seine rechte Mischung und Gestaltung anknüpfen, weiter aber reiche das physiologische Analogon für jenes Gebiet nicht. Zu seinen Gegnern rechnet er ausser den Stoikern namentlich auch Aristoteles mit seiner Lehre von der Seele als Entelechie des Leibes (13). Scharfsinnig fragt er, wie aus derselben sich Thatsachen wie der Schlaf, sofern er eine Zurückziehung der Seele auf sich selbst sein soll, oder der Widerstreit zwischen Vernunft und Begierde erklären lassen.

Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe hat auch für Plotin ihren Grund in einer Art von Fall derselben aus vorzeitlicher Seligkeit (II, 9, 2. IV, 1; 8, 5), in der sie einen Theil der metaphysischen Vernunft bildete. Doch ersetzt er diese mythische Vorstellung an anderer Stelle durch das der Seele immanente Verlangen, das was sie in den idealen Vorbildern geschaut hat, ihrerseits schaffend oder nachschaffend zu verwirklichen [2]), sowie, noch metaphysischer, durch den Hinweis auf die in ihr liegende ewige Nothwendigkeit, die als Ausfluss göttlicher Gerechtigkeit sie in den zugehörigen Leib eingehen lasse, den sie sich auf Grund jener Nothwendigkeit zu wählen veranlasst finde (IV, 3, 12); eine Lehre, die freilich, indem sie den Organismus von vornherein für die Seele maassgebend sein lässt, der anderen, wonach sie im wesentlichene vom Leibe gar keine Beeinflussung erfahren soll, widerstreitet. Auf Grund ihrer Herkunft von oben, heisst es weiter, besitzt sie das Leben nicht als Belebung der Materie, sondern ist eine durch sich selbst lebende Substanz und deshalb einfach und unvergänglich (IV, 7, 16 f.). Dass sie aber im Organismus der Materie zustrebt (III, 3, 3), bedingt die intellectuelle und moralische Rangverschiedenheit der Seelen,

1) Nach Euseb. praep. ev. XV, 22.
2) Enn. IV, 7, 18; vgl. 3, 13.

der zufolge die einen mehr im Erkennen, die anderen mehr im Handeln oder Begehren ihre Einheit finden und, auf Verschiedenes blickend, dem was sie erblicken entsprechend werden und sind, so dass dabei doch jede sich aus sich selbst zu dem macht, was sie ist und bedeutet (IV, 3, 8). Der Werth und Rang der einzelnen bestimmt sich nach der engeren oder loseren Verbindung mit dem Intelligiblen, also nach dem Grade ihres nach oben gerichteten Strebens (ebd. 6). Hiernach richtet es sich auch, ob sie nach dem Tode, (den auch die Thierseelen überdauern), die bei der Geburt ihr angefügten niederen Theile früher oder später wieder los wird (7, 19), sowie in welche Art von Leib sie im Verlaufe der Seelenwanderung einzugehen hat [1]). Im günstigsten Falle, beim Wiedereingehen in die obere Vernunft, entschwindet ihr die Erinnerung an Diesseitiges ganz über der zeitlosen Intuition der Ideen, wobei die zeitliche Aufeinanderfolge durch die logische ersetzt und Wechsel überhaupt ausgeschlossen ist (IV, 4, 1), ein Zustand der annähernd auch schon im irdischen Leben während des reinen Denkens stattfindet.

Auf Grund des Verhältnisses, in welchem die Weltseele zu der Vernunft und die Einzelseele zur Weltseele steht, ist die Seele jedes Körpers das Princip für den in demselben lebendig gewordenen Begriff, die Wirklichkeit und Wahrheit seines Wesens (die „formale Ursache“ bei Aristoteles). Sie wirkt nicht bloss in sich, sondern aus sich heraus; „lebend im Logos giebt sie auch dem Körper Logos“ als Bild ihres eigenen, und damit erst Bestand (IV, 7, 2), und ist so der Dolmetscher für die Dinge aus jener Welt in der diesseitigen. Sie ist was die Idee im Kunstwerk, und wirkt wie diese, nur viel unmittelbarer und sicherer (3, 30). So in der Mitte zwischen der oberen und unteren Welt ist sie als begriffliches Princip die unterste Stufe von jener und die oberste von dieser; nach

---

1) III, 4, 2. — Unter den Thierseelen sind daher solche, welche ursprünglich schlechte Menschenseelen waren, zu unterscheiden von denen welche direct aus der Weltseele stammen. Jene haben von dem früheren höheren Zustande kein Bewusstsein in Folge des neuen Leibes.

jener Seite hin erkennend, da die dortigen Begriffe ihr innewohnen, während der Zusammenhang mit dieser sie in Irrthum und Sünde verstrickt [1]), ohne dass doch ihr Zusammenhang mit der oberen Welt und ihre ursprüngliche Einheitlichkeit ganz aufgehoben werden könnte (IV, 1; 7, 18). Der Blick nach oben ist ihr Denken, der Blick auf sich selbst ihre Selbsterhaltung, der nach unten ihre Herrschaft über den Leib (ebd. 8, 3). Zufolge des letzteren ist sie ferner nicht bloss reines Schauen sondern auch Handeln, und dieses, als Wirkung eines ursprünglich Schauenden, ein abgeschwächtes Schauen zu nennen (III, 8, 5). So ist die Seele im Leibe zugleich getheilt und ungetheilt; jenes, sofern sie sich allen Theilen desselben mittheilt; dieses, sofern sie doch in jedem Theile ganz enthalten ist, wenn sie gleich im Gehirne den Anfang ihrer Thätigkeit hat (IV, 3, 23). An der getheilten Seelenkraft nehmen die Organe des Leibes, speciell die Sinne, jedes in seiner Weise Theil und doch wirkt in jeder Empfindung die ganze Seele (IV, 3, 19. 23). Aus der Doppelstellung der Seele entspringt ferner auch die Zweiseitigkeit des Fühlens und Begehrens, nach dem Idealen und nach dem Materialen hin, die den Eros (in Platons Sinne) geeignet macht, die irdische Liebe zum Keime der himmlischen zu erheben (III, 5, 2). Als untere hat die Seele Vorstellungen mit, als obere ohne Affect (IV, 3, 32). Das Irdische und die Leibhaftigkeit hat jedoch für die Seele auch bestimmte Vortheile. Sie gewinnt dadurch nicht bloss Erscheinung, sondern auch Kenntniss vom Uebel und Bösen und offenbart die in ihr liegenden Kräfte (IV, 3, 9; 8, 5), so namentlich die des discursiven Denkens (*λογισμός* 3, 17), welches freilich im Vergleich mit der wortlosen, ohne Zweifel, Wunsch und Ueberlegung erfolgenden Intuition oder intellectuellen Anschauung als ein niederes erscheint.

Zufolge ihrer Untheilbarkeit ist die Seele trotz der Versenktheit in den Leib nichts Räumliches. Von allen den Gleichnissen, durch die man in hergebrachter Weise ihr Ver-

---

1) IV, 6, 3; 7, 14; 8, 8, 36.

hältniss zu dem Leibe zu veranschaulichen suchte [1]), passt nach Plotin's Ansicht nur die Analogie des Verhaltens von Licht zu Luft: „Ueberall gegenwärtig und doch etwas für sich, alldurchdringend und doch mit nichts vermischt“ (IV, 3, 20 f.). Der Raum ist für sie keine Schranke; sie ist Kraft, nicht Grösse, und die Grösse des Leibes daher für sie ohne Bedeutung (ebd. 9); hat sie doch von Natur eine Kenntniss des Leibes überhaupt nicht.

Besonders schwierig ist es innerhalb dieser Anschauung natürlich, die Selbständigkeit und Reinheit der Seele gegenüber der Thatsache ihrer Beeinflussung von Seiten des Leibes zu behaupten. Als wesentlich und erheblich muss die letztere ja vielfach anerkannt werden: die Verschiedenartigkeit der Seelen nach der Verleiblichung soll ausser auf Schicksalen namentlich auf leiblichen Ursachen beruhen und überhaupt hienieden die Nothwendigkeit Gewalt über sie haben (IV, 3, 15). Dennoch aber soll sie nicht gezwungen sein, die Affecte von Seiten des Leibes anzunehmen, so wenig wie der Künstler die Affectionen des Werkzeuges. Ihr Werk und Leiden dagegen ist die Wahrnehmung und was mit dieser auf Grund der dabei gebrauchten leiblichen Organe an Lust und Schmerz verbunden ist (I, 1, 3). Aber auch dies letztere soll so wenig wie Begehren u. dgl. von ihrer eigentlichen Natur gelten, sondern nur sofern sie ein Theil des Organismus geworden ist. Die Ursachen zu den organischen Functionen liegen zwar in ihr selbst, aber nur als unbewegt bewegende Kräfte, die zur Wirkung nicht in ihr selbst (an sich), sondern in dem durch sie bedingten lebenden Organismus (s. z. s. in ihrem Anderssein) kommen [2]). Die Seele giebt sich dabei nicht hinein in die Materie, sondern sie macht „aus dem so und so beschaffenen Leibe und einem gewissen von ihr ausgehen-

---

1) Sie sei in ihm, wie in einem Gefäss oder Substrat, wie der Theil im Ganzen, die Form in der Materie, der Steuermann im Schiffe, die Technik in den Werkzeugen.

2) III, 6, 4, wo dieser Satz auch auf die vegetativen Kräfte ausgedehnt wird.

den ‚Lichte‘ die Natur des lebenden Wesens zum ‚Anderen‘, dem Wahrnehmung, Affecte u. s. w. angehört“ (I, 1, 6). Dieser Versuch Plotin's, seelische Zustände auf Grund des Umstandes, dass sie zugleich organische sind, als nicht ursprünglich seelische aufzuzeigen, endigt freilich nur in einem unklaren Ausdrucke: durch die leiblichen Organe, welche „gleichsam“ mit der Seele verwachsen sind, muss dieselbe „gleichsam“ bis zur Einheit mit dem Sinnlichen fortschreiten; der Körper hat „gleichsam“ einen Schatten der Seele, wodurch zwischen beiden gleichartige Affection (Homopathie) hergestellt wird (IV, 5, 1). Wenn sie etwa durch Phantasiegebilde u. dgl. erregt wird, so soll das nur eine „sogenannte Affection“ sein, bei der sie sich aber dennoch „nicht mehr wohl befindet“ (III, 6, 5). In diesem Sinne redet Plotin denn auch von Einflüssen der Oertlichkeit und des Klimas auf die Seele, sowie von denen des Temperamentes (IV, 3, 7. 29; I, 8, 8). Wo er das Problem ganz scharf sieht, wie in der Frage (III, 6, 1), wie die Annahme und der Wechsel ihrer inneren Zustände vereinbar sei mit ihrer Unafficirbarkeit auf Grund ihres begrifflichen Wesens (*λόγος*), giebt er nur Worte statt der Lösung: man habe es eben dabei zu thun mit „irrationalen Verhältnissen, mit affectionslosen Affectionen“ (*λόγους ἀλόγους καὶ ἀπαθῆ πάθη*). An dem Immateriellen sei eben Erleiden keine Veränderung, sondern nur ein in und aus der Seele selbst sich vollziehender Uebergang vom latenten Zustand in dessen Wirklichkeit, somit Erinnerung z. B. oder Anschauung wesentlich eine Steigerung ihrer Kraft in dem Sinne, dass sie auch das behalten und erblicken kann, „was sie nicht hat“; sie wirkt dabei zu den äusseren Vorgängen spontan hinzu; eine Lehre, die zwischen der Plato's von dem Lernen als Erinnerung und der späteren von der prästabilirten Harmonie nicht zu ihrem Vortheil ungefähr in der Mitte steht.

Besser gelingt es Plotin mit der Umdeutung der alten Lehre von den Seelentheilen. Er folgt dem Plato in der Ansicht von der Anfügung der niederen Theile auf Grund der Verleiblichung, die dann im Gegensatze zu dem von oben

gekommenen und dorthin blickenden Geiste das nach unten Gerichtete darstellen. Innerhalb des Lebensprocesses aber bilden alle Theile der Seele eine intensive Einheit, und dies nun wieder unbeschadet der Trennbarkeit des besseren Theiles von den schlechteren [1]). Gegenüber der Auffassung eines Nebeneinander der Theile bestreitet er die Auffassung, dass Eindrücke von einem Theile der Seele auf den anderen gleichsam mechanisch übertragen werden; darum ist er gegen die Annahme eines leitenden Theiles (ἡγεμονικόν), weil es zur Erklärung der Bewusstheit nicht erst einer Fortleitung des Eindruckes von Theil zu Theil dorthin bedürfe (IV, 2, 2); dabei würde ja doch kein einzelner der Theile anzugeben wissen, wo der Eindruck ursprünglich stattgefunden habe; da ferner nicht alle diese Theile specifische Empfindungsorgane seien, würde der Eindruck auf dem Wege seinen Charakter als Empfindung einbüssen müssen [93]. Seelische Vorgänge, an denen verschiedene „Theile" zusammenwirken, sind eine dynamische Einheit verschiedener Functionsweisen bei denen die Seele nicht receptiv, sondern zugleich und zumal in verschiedener Bethätigungsweise wirksam ist.

In der *Erkenntnisslehre* hebt Plotin im Gegensatze zum Naturalismus wieder die seelische Eigenartigkeit der *Empfindung* hervor. Sie soll nicht wesentlich ein Bestimmtwerden durch Aeusseres, sondern eine auf Grund oder bei Gelegenheit der körperlichen Affection ausgelöste Selbstthätigkeit der Seele sein. Unter ausdrücklicher Ablehnung der Lehre von den Abdrücken der Dinge in der Seele (IV, 3, 26) betrachtet er sie als ein die leibliche Affection begleitendes Urtheil von Seiten der Seele, aber ohne Mitleidenschaft derselben (III, 6, 1), und weiss von hier aus namentlich den synthetischen Factor, der in der Empfindung und Wahrnehmung wirkt, herauszuheben, wobei er freilich übertreibend eine Einseitigkeit gegen die andere setzt. Die Theorie der Ein- und Abdrücke, führt er aus, erklärt nicht, wie die Seele überhaupt dazu kommt, nach aussen zu blicken oder das Ding

1) I, 1, 12; II, 9, 2; IV, 3, 31.

in der Entfernung zu sehen oder als Grösse und überhaupt als äusseres Ding anstatt als inneres Bild eines solchen [1]). Allerdings müssen der Seele innerhalb der Sinnenwelt Empfindungen durch körperliche Einwirkungen geschehen (IV, 5, 1); es ist ihr aber wesentlich, mit ihrer eigenen Natur dabei thätig zu sein, da jede Erkenntniss der Seele sich nur dem Grade nach von ihrer höchsten Bethätigungsweise unterscheidet. Schon Sinne wie Geruch und Geschmack erleiden nicht nur die Objecte, sondern unterscheiden sie nach ihren Bestimmtheiten (IV, 6, 2). Hören beruht auf der spontanen Kraft, mit welcher die Seele bei Gelegenheit des Schalles „gleichsam die in Luft geschriebenen Buchstaben" zu lesen vermag. Zu einer bestimmteren positiven Fassung der Theorie kommt es in der plotinischen Empfindungslehre nicht. Nur polemisch wird ausgeführt, dass das Medium nichts ausmache, sondern höchstens nichts hindere. Zu sehen, heisst es, vermag man dadurch dass die vor dem Auge befindliche Luft erleuchtet wird; man würde aber die Erleuchtung auch ohne die Luft haben (IV, 5, 1. 2, vgl. 4). Die körperliche Uebertragung ferner durch Abdruck des Dinges in der Luft erklärt nicht das Sehen des Dinges als Ganzen, zumal bei der Kleinheit des Auges, noch auch, wie dasselbe Object gleichzeitig von vielen erblickt werden kann (ebd. 3). Die Seele bedarf auch nicht des Lichtes wie eines Stabes zur Berührung des Dinges. Sehen ist vielmehr ein Hinauswirken der Sehkraft nach dem Objecte hin durch das Licht hindurch, womit sie die Form des Dinges in sich aufnimmt und ausgestaltet (IV, 5, 4; 4, 23). Das einzig nothwendige Medium dabei ist das Sinnesorgan, welches, als materiell, von den Dingen afficirt wird und, als Organ der Erkenntniss, „weder identisch ist mit dem Erkennenden noch mit dem was erkannt werden soll, wohl aber geeignet, jedem von beiden ähnlich zu werden; dem Aeusseren dadurch dass es afficirt wird, dem Inneren dadurch dass seine Affection eine Form wird" (4, 23). Die

1) IV, 6, 1. Zum ersten Male taucht hier etwas auf von dem Problem der sogen. Projection der Empfindung.

Perception der letzteren von Seiten der Seele ist nun schon ein intellectueller Act und nur als solcher die Grundlage der eigentlichen Denkthätigkeit (I, 1, 7) [1] [94].

So wenig wie die Empfindung beruht für Plotin nun auch das Gedächtniss auf Eindrücken in der Seele (IV, 6, 1; 3, 26); es ist ihm ebenfalls eine Kraft derselben, nicht aber ein Hinnehmen, wofür er auf die Thatsache des selbständigen Besinnens hinweist (6, 3). Die Seele selbst ist es, welche den Eindruck bewahrt oder verwirft und die Erinnerung somit noch in höherem Grade rein seelisch als die Empfindung. Der Einfluss des Leibes auch auf diese Verhältnisse beweist nichts dagegen; er kann wegen seiner Veränderlichkeit wohl hindernd eingreifen (vergessen machen), nicht aber positiv Erinnerung bedingen. Die verschiedenen Seelenvermögen haben nun nicht schon jedes durch sich selbst die Fähigkeit der Erinnerung an ihre Zustände (3, 28): haben doch die besten Denker nicht immer auch die beste Erinnerung des Gedachten u. dgl. Die Erinnerung ist vielmehr vermittelt durch die Anschauung (φανταστικόν 29), die sowohl Eindrücke wie Gedanken festhält, letztere auf Grund des discursiven Charakters (λόγος), in welchen der seiner Natur nach einheitliche Gedanke bei seiner Entfaltung überzugehen hat; er zeigt sich so dem Anschauungsvermögen wie in einem Spiegel. Der obere und der untere Theil der Seele haben jeder seine besonderen Erinnerungen, daher beim Abscheiden aus der Leiblichkeit nur die des oberen beharren (30. 32). Man erkennt in diesem Theile der plotinischen Lehre unschwer die Anlehnung an aristotelische Bestimmungen.

Zwischen der Wahrnehmung einerseits und der intuitiven begriffschauenden Vernunft (νοῦς) andrerseits steht auch bei

---

1) Als einen Beweis für die Selbständigkeit der Seele und ihre Unafficirbarkeit betrachtet Plotin auch die Thatsache der Localisirbarkeit der Empfindungen. Litte die Seele die Empfindung im eigentlichen Sinne selbst, so müsste man sie überall, wo sie selbst ist, empfinden, sonach im ganzen Leibe. Sie erkennt aber nur die Empfindung und localisirt sie an der Stelle des Eindrucks. Richter a. a. O. S. 65. 68.

Plotin das discursive Denken (διανοητικόν). Die Vernunft als Vermögen der Intuition ist in allen Individuen dieselbe, die Art jedoch, wie ihr Inhalt im bewussten discursiven Denken zur Geltung kommt, ist individuell verschieden (I, 1, 8), je nach dem Grade, in welchem die Seele nach oben oder nach unten gerichtet ist (IV, 9, 4 f.). Demgemäss wird auch das logische Denken, welches die von der Erfahrung gegebenen Typen auf Grund ihrer Wesensverwandtschaft mit der Vernunft nach deren Ideen begrifflich ausdeutet (I, 1, 9; V, 3, 2 f.) sich der begrifflichen Vervollkommnung mehr oder weniger annähern. Die Vernunft selbst freilich haben wir nur, sofern wir im Stande sind, ihren Inhalt (die Ideen) zu schauen oder ihm gemäss zu handeln. Denn die Vernunft ist nicht bloss eine Kraft der Seele, sondern etwas Lebendes und Göttliches für sich, früher als die Seele (III, 8, 8; V, 9, 4). Sie ist dasjenige, in welchem Denken und Gedachtes identisch sind, welches sich selbst und das was in ihm liegt, erkennt in intellectueller Anschauung ohne den Gegensatz von Subject und Object; sie ist die Wahrheit, welche das was sie sagt selbst ist (V, 3, 3 f.). In diesem reinen Denken sind daher auch wir selbst Einheit des Schauenden und Geschauten. Dies ist eine unmittelbare Berührung, ein Einswerden mit der Idee als dem ursprünglichen Denken oder Schauen selbst, jenseits alles discursiven, daher wortlos und begrifflos (V, 3, 10 f.). (Im Handeln dagegen blickt die Seele „wie Fremdes auf Fremdes“ III, 8, 6; V, 3, 6 f.). Das logische discursive Denken geht im Gegensatze dazu aus dieser Einheit heraus in das Verhältniss von Subject und Object (V, 3, 10; III, 9, 3). Dieses logische Zerlegen des intellectuell angeschauten Vernunftinhaltes im Begriffe (IV, 3, 30) ist nothwendig, weil eben nur ein „Theil“ der Seele als reiner Geist „oben“ ist, während ein anderer nach „unten“ sieht und zwischen diesen ein dritter (eben der logisch denkende) in der Mitte steht (II, 9, 2). Das dauernde Schauen kommt für den Menschen erst, wenn er von keiner Unruhe des Leibes mehr belästigt wird, (VI, 9, 10). Im Denken dagegen tritt an die Stelle des unmittelbaren Habens und Treffens das Ueberlegen (IV, 3, 18),

sowie andrerseits das Vergessen (VI, 7, 3). Die Denkthätigkeit, in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, urtheilt über die Anschauungsbilder auf Grund der von der Vernunft ihr zukommenden Ideen, womit sie einerseits die an sich einheitliche Erkenntniss der Vernunft zur discursiven Vielheit ausgestaltet, andrerseits auch den ruhenden Eindruck des sinnlichen Anschauungsbildes vermittelst des Urtheiles zertheilt und flüssig macht. Der Uebergang vom möglichen zum wirklichen Denken gilt nur für dieses mittlere Gebiet, während die Vernunft an sich reine Energie ist (II, 5, 3). Die Seele selbst verhält sich dabei zur Vernunft und zum Begriff als Materie, die von ihnen gestaltet und zu besserer Form übergeführt wird (ebd. 4, 3) [1]).

Das Affectleben der Seele steht für Plotin in der Hauptsache unter dem Gesichtspunkte der Frage, wie mit seinen Thatsachen die Unafficirbarkeit des Geistes zu vereinbaren sei. Seine Erklärung von Lust und Schmerz ist eine Ausdeutung der platonischen (s. o. I, 1. S. 229) im Sinne der ethischen Fassung des psychologischen Gegensatzes. Wenn das Schlechtere, der Leib, an der Seele als dem Besseren Theil nimmt, und doch nur eine Spur davon erlangen kann, so ist diese versuchte aber misslingende Vereinigung die Ursache des Schmerzes, dieser somit ein Bewusstsein von der Lockerung des Bandes von Leib und Seele, wie andrerseits die Lust das Innewerden von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Leib (IV, 4, 18 f.), gelegentlich aber auch das Bewusstsein der Thatsache, dass die Seele etwas ihrer höheren Natur Verwandtes erblickt (I, 6, 2). Den Affect (das Leiden) hat dabei der Leib, die Erkenntniss aber die Seele wegen ihrer Nachbarschaft; sie leidet nicht selbst Schmerz oder Lust, sondern bringt sie sich zum Bewusstsein, wobei sie beim Schmerz, wie man an der Zusammenziehung des

1) Die Bestimmung der einzelnen unterschiedenen Thätigkeiten innerhalb dieses Gebietes, *δόξα*, *διάνοια*, *πίστις* (s. Kirchner, die Philos. d. Plotin [Halle 1854]. 134 f.) hat den platonischen Ansichten gegenüber nichts Eigenthümliches.

Organes sieht, den Körper von der Ursache zu entfernen sucht (III, 6, 3; IV, 4, 20). Freilich reine zuschauende Vorstellung vermag die Seele im Affecte doch nicht zu bleiben; es ist in ihr z. B. bei Furcht etwas von einer ungeordneten dunkeln Vorstellung, ununterscheidbare Anschauung, was Plotin auf Rechnung der Anschauung oder Phantasie setzen will (IV, 2, 28), obgleich er diese anderwärts nachdrücklich als ein rein geistiges Vermögen bezeichnet. Die körperliche Erregung (von der vegetativen Seele her) soll nämlich im Affecte die Veranlassung sein, dass die Phantasie die Seele in den Zustand eines solchen Körpers hineinzieht. Das Gallige und Bittere z. B., was durch die vegetative Kraft in den Organismus kommt, sei als solches schon eine „Spur" der Seele und dadurch soll die Möglichkeit eines Ineinandergreifens der seelischen und leiblichen Affection z. B. in Zorne erklärt werden. Schon aus dem lebenden Leibe als solchem nämlich entsteht Verlangen, indem er nach Lust strebt in Folge der Mühsal oder nach Erfüllung in Folge des Mangels. Dieses wird nun von der schon im Körper als solchen vorhandenen „Spur" der Seele (d. h. von der vegetativen Kraft) als bestimmtes Begehren erkannt und richtig zu leiten gesucht. Dieser Zustand wieder wird Gegenstand der Empfindung und auf Grund dessen lässt die Phantasie, die von dieser aus ihrerseits bedingt ist, die Seele an dem Zustande Theil nehmen; ein Vorgang, der beim sinnlichen Begehren wie beim eigentlichen Affect im Wesentlichen der gleiche ist [1]). Plotin sucht eben, wie in der Welt überhaupt, so auch im Menschen das Zusammenwirken des Entgegengesetztesten durch Einfügung abgestufter Mittelglieder begreiflich zu machen. Wie die Phantasie von unten her, so vermag auch der Geist von sich aus geistige Gefühle und Triebe in der Seele zu erwecken, z. B. Lust am Besitze des Wissens und Verlangen danach; auch Erscheinungen wie Zorn beim Anblicke fremden Unrechtes u. dgl. gehören hierher, besonders aber der Eros, die Liebe als sinnliche Wurzel

1) IV, 4, 20. 21. 28.

idealer Stimmungen und Strebungen in Bezug auf rein geistige Güter [1]).

Den Vorzug des theoretischen Lebens vor dem praktischen behauptet Plotin namentlich durch den Satz, dass das Handeln nur ein niederer Ersatz für das Schauen sei, bei denen nämlich, welche zu letzterem nicht Kraft genug haben (III, 8, 4, vgl. 5, 2 f.). Die Frage nach dem Wesen des Wollens aber geht bei ihm ganz auf in die Untersuchung des Wesens der Freiheit, wobei Plotin, wie sich denken lässt, dem Determinismus gegenüber die absolute Selbständigkeit des Geistes im Unterschiede von der niederen Seele behauptet. Handlungen aus Affecten heraus können so wenig für uns unsere eigenste That (*ἐφ' ἡμῖν*) gelten, wie die von Kindern, Wahnsinnigen, Thieren und leblosen Dingen; von den Handlungen aus Reflexion aber kommen im Sinne der Freiheit nur diejenigen in Betracht, welche aus richtigem Denken, also aus rein geistiger Thätigkeit entspringen, und zwar in dem Sinne dass diese nicht unter sondern über dem Einflusse sowohl sinnlicher wie intellectueller Begehrungen steht (VI, 8, 2). Ueberhaupt aber besteht die Freiheit nicht bloss in der Priorität des Erkennens vor dem Handeln, sondern lediglich in der Weise, dass das Denken und Erkennen als solches als That gesetzt wird; sie reicht auch nur bis zu der Grenze, von der aus sich ihre Einsichten in Entschlüsse und Handlungen umsetzen. Die Vernunft also ist frei aus der Nothwendigkeit ihrer Natur heraus, nur dass, weil ihre Natur durch sie selbst bedingt ist, bei ihr Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen. Diese formalen Bestimmungen ergänzen sich durch die andere, dass dasjenige was ihr Wesen ausmacht, nichts anderes ist als das Streben nach dem höchsten Guten. Von hier aus kann dann allerdings auch im abgeleiteten Sinne von Freiheit im Handeln gesprochen werden, da nämlich, wo die Seele ausschliesslich unter Anleitung der Vernunft handelt, gleichviel ob sie mit ihrem Handeln Erfolg hat oder nicht (ebd. 3. 4. 5). Insofern ist also das tugendhafte Handeln frei, da in ihm die

1) Kirchner 143. 157 f.

zum dauernden Zustande gewordene Vernunft wirkt und die Knechtschaft von Seiten der früheren Untugenden aufhebt (III, 1, 9). Aus diesen Bestimmungen folgt nun aber nicht, dass Thaten der Bösen nicht auf Rechnung ihrer Freiheit kämen und etwa der Vorsehung zur Last fielen. Vielmehr sind diese erst das irdische Resultat einer vorirdischen That der Seele selbst, aus einem Zustande herstammend, in welchem jede Seele es noch in ihrer Macht hatte, wie sie sich nach oben oder nach unten strebend zur Welt stellen wollte (III, 2, 7; 1, 8). Damit erst ist dann der Zwang durch Temperament u. dgl. gesetzt. Edle Menschen thun das Gute aus freier Selbstbestimmung; die anderen, soweit sie aufathmen, sobald sie einmal Gelegenheit dazu haben (III, 1, 9). Der wahrhaft Freie strebt nicht einmal im eigentlichen Sinne danach, sondern er ist sich selbst das Gute durch das was er hat, die reine auf das Jenseitige gerichtete Denkthätigkeit (I, 4, 4). Aeussere Güter werden von dem Freien desshalb gar nicht positiv gewollt, sondern bloss nicht verschmäht (ebd. 6).

Alle ethischen Bestimmtheiten haben das gemein, dass sie in die Verhältnisse des organischen Lebens Maass und Ordnung bringen. Unter diesem Gesichtspunkte steht dem Plotin namentlich die Lehre von der Tugend, die er mit Plato auffasst als Harmonie der Seelentheile auf Grund ihres Gehorsams gegenüber der Vernunft (III, 6, 2, vgl. II, 3, 8). Das Gute besitzt die Seele als ihr Wesen, das Böse aber als Accidens (durch Wirkung äusserer Umstände, I, 8, 12). Die Quelle aller Tugenden ist für die Seele die Abwendung vom Leiblichen und das Hinblicken zu dem ihr Verwandten, dem Inhalte der Vernunft. In diesem Sinne ist die Tugend Läuterung (*κάθαρσις*, I, 2, 3 f.; 6, 6) auf Grund des allem Affectleben entrückten in sich gekehrt Seins, in welchem der Geist seine Wahrheit und göttliche Wesenheit hat [95].

Die Tendenz der plotinischen Psychologie ist, wie man sieht, im Wesentlichen platonisch, ihre Ausführung nicht ohne Heranziehung einer Anzahl aristotelischer Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen zu Stande gekommen. Die psycho-

logischen Resultate der empirischen und medicinischen Forschung lässt Plotin [1]), soweit sie seinen Grundanschauungen nicht widersprechen, bestehen ohne viel Notiz davon zu nehmen. Von ihm selbst hat die Psychologie nach allem was an erfahrungsmässiger Bestimmung seelischer Zustände und Zusammenhänge schon versucht worden war, einen Zuwachs nicht sowohl an neuen Beobachtungen als vielmehr an idealistischen Ausdeutungen der bisherigen erhalten. Nur in einer wichtigen Beziehung kommt Plotin auch nach jener Seite hin ein schöpferisches Verdienst zu. Erst bei ihm nämlich, noch am Ausgange der antiken Speculation, gelangt derjenige psychologische Begriff zur klaren Ausgestaltung, der nachmals in der neueren Philosophie von tiefgehendster Bedeutung werden sollte: der Begriff des Bewusstseins. Um das Eigenthümliche dieser Leistung im entsprechenden Zusammenhange erscheinen zu lassen, soll an dieser Stelle eine Uebersicht über die Art und Weise vorausgeschickt werden, wie die Erkenntniss jenes Begriffes in der Entwickelung des antiken Denkens sich allmälig mehr und mehr angebahnt hat.

Drittes Kapitel.

Die Herausbildung des Bewusstseinsbegriffes [2]).

Dass die Bewusstseinsthätigkeit, welche einerseits als innerer Sinn die gegebenen Vorgänge des eigenen Seelenlebens wahrnimmt und unterscheidet, andrerseits als synthetische Thätigkeit und Grund der Apperception dieselben im spon-

1) Wie auch seine Schule; vgl. Macrob. Sat. VII, 11, 4 die Erklärung von Affecten.

2) Das Nächstfolgende ist in weiterer Ausführung schon im 80. Bande der Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., S. 213 ff., von mir behandelt worden.

tanen Denken und Handeln verarbeitet, überall wo Menschen denken und handeln, vorhanden war und wirkte, hat nicht zugleich bedingt, dass sie auch schon in diesem ihrem Dasein bemerkt und beachtet worden wäre, vielmehr waren dem nach innen gekehrten Blicke der Stoff und die Resultate derselben früher gegenständlich geworden als die synthetische Thätigkeit des Bewusstseins als solche. Weil indess neben dem seelischen Inhalte die Unterscheidung seines Daseins und Besitzes selbst schon als psychologischer Vorgang auftreten kann (z. B. da wo bei der Erinnerung an einen Eindruck die Thatsache des Erinnerns als solche mit und neben dem Inhalte der Erinnerung sich einstellt), so liegt es nahe, dass die psychologische Beobachtung auch schon vor dem dauernden Gewahrwerden der eigentlichen Bewusstseinsthätigkeit doch das Bewussthaben gewisser Inhalte als solches hier und da mit erfassen und nur eben s. z. s. in diese bestimmten Inhalte als specifische Eigenthümlichkeit eingeschmolzen, noch nicht aber losgelöst von denselben, noch nicht ihnen gegenübergestellt in seiner allgemeinen Beschaffenheit erkennen wird. Als die älteste Spur dieser Thatsache dürfte in der griechischen Philosophie die Unterscheidung anzusehen sein, die Parmenides macht zwischen dem Denken und seinem Inhalte oder, wie er das Verhältniss in seiner noch ungeschulten Terminologie ausdrückt, zwischen dem Denken und dem im Worte hervortretenden Sein desselben [1]. Dem Sein des Begriffes, wie es im Worte zu Tage liegt, wird hier ausdrücklich sein Gedachtwerden entgegengesetzt und zugleich mit dieser Entgegensetzung ihre untrennbare Identität behauptet, d. h. es wird thatsächlich von dem Inhalte des Gedachten das Bewussthaben dieses Inhaltes unterschieden.

Im Uebrigen war die vorplatonische Erkenntnisslehre im Allgemeinen nicht in der Lage, eine ursprüngliche synthetische Thätigkeit auf geistigem Gebiete zu bemerken. Wahrnehmen und Denken hat sie zwar bereits als zwei verschiedene Arten

---

1) Parmen. frgm. ed. Karsten, v. 94: *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν εὑρήσεις τὸ νοεῖν.*

des Erkennens aufgestellt, aber da wo es sich darum handelt, das Wesen des Denkens psychologisch in seinem Verhältnisse zur Wahrnehmung und zu den Aussendingen aufzufassen, construirt sie (mit Ausnahme des Anaxagoras) immer nur eine besondere Art von Wechselwirkung, die zwischen der physiologischen Bedingung des Denkens oder der Seele als Feuer, Blut, Luft u. dgl. und den Aussendingen bestehen soll (s. o. I, 1. S. 134 f.). Die erste fruchtbare Spur einer wirklichen Theorie des Bewusstseins findet sich auf dem dualistischen Standpunkte bei Plato in seiner Theorie der Wahrnehmung (s. ebd. S. 209 f.). Das Dasein des Eindruckes wird hier von seinem Bewusstwerden insofern unterschieden, als noch von Seiten der Seele eine Aufnahme desselben vom Organismus her stattfindet, nur dass Plato noch, gegenüber der leiblichen Seite des Empfindung erzeugenden Processes das Zustandekommen der Empfindung als psychischen Inhaltes von vornherein mit deren Bewusstwerden als dasselbe betrachtet. Die synthetische Wirksamkeit des Bewusstseins ferner erkennt Plato vom erkenntnisstheoretischen Standpunkte da wo er (Theaet. 184 C f.) bemerkt, dass zur Erkenntniss ausser dem Gegebensein der Sinneseindrücke noch ihre Zusammenfassung und Vergleichung gehört; zu diesem Zwecke sei auf einen besonderen Begriff, den der Seele oder wie er sonst heissen möge, zurückzugehen [1]). „Das Wesen und die Art ihres Seins, sowie den Gegensatz gegeneinander und wiederum das Wesen des Gegensatzes sucht die Seele selbst zu erforschen durch Insichgehen und Vergleichung derselben mit einander.“ [2]) Am meisten jedoch findet man bei Plato (wie auch in der gewöhnlichen Redeweise schon vor ihm) die apperceptive Thätigkeit des Bewusstseins mitbezeichnet und mitgemeint in den Ausdrücken für die eigentliche Denkthätigkeit selbst

1) Plat. Theaet. 184 D: *εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν . . . . ξυντείνει.*

2) Ebd. 186 B: *αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα.*

(νοῦς, νόησις und νοεῖν [1]). Seine Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις, s. o. I, 1. S. 198) ist eine noch halb mythische Theorie von der Entstehung des Bewusstseins in der Beschränkung desselben auf allgemeine und abstracte Denkinhalte, wobei noch der Begriff des Bewusstseins durch den annähernd zutreffenden der Erinnerung ersetzt wird, der nun freilich wegen seiner Unzulänglichkeit ihm das psychologische Problem selbst wieder verdunkelte. Wo es sich hingegen lediglich um die Gegenüberstellung des Bewusstseins zu seinem Inhalte handelt, braucht Plato regelmässig die genannten Ausdrücke der Denkthätigkeit als Ersatz dafür [2]).

Auch Aristoteles, der Schöpfer einer neuen philosophischen Terminologie, ist in diesem Punkte nicht viel weiter gekommen. Zwar behandelt er, wie wir gesehen haben (s. o. S. 43 und 65) die Unterschiede zwischen einem seelischen Inhalte als innern Zustand und dem Bewusstwerden desselben als einem Wissen um ihn, ausdrücklich sowohl im Gebiete der Empfindung als auch für Erkenntnisse innerhalb des reinen Denkens. Er hat aber die Gleichartigkeit dieses Verhältnisses in beiden Gebieten zu wenig beachtet, um eine besondere psychologische Einsicht daraus zu gewinnen. Damit hängt es auch zusammen, dass ihm namentlich in seiner Behandlung der reinen Denkthätigkeit der Gegensatz des Bewussten und bewusstmachenden Denkens zum unbewussten Besitzen der Begriffe, wie oben gezeigt worden ist, unter dem des thätigen und des leidenden Denkgeistes (νοῦς ἀπαθής und νοῦς παθητικός) verdeckt bleibt. Auch bei ihm wird der Bewusstseinsbegriff

---

1) Vgl. die Ausdrücke des gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauches für die bewusste Apperception einer Sache: ἐν νῷ ἔχειν und προσέχειν τὸν νοῦν.

2) Im Philebus 21 B, wo gelehrt wird, dass zum Glücke nicht nur der Besitz, sondern auch das Bewusstsein des Wohlbefindens gehört, heisst es z. B.: νοῦν δέ γε καὶ μνήμην . . . . μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, . . . εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενὸν ὄντα πάσης φρονήσεως. Andere Beispiele s. Zeitschr. f. Philosophie a. a. O. S. 217 f. Ebd. 218 über das im Charmides behandelte „Sehen des Sehens" und „Wissen des Gewussten".

für das sinnliche wie für das intelligible Gebiet der Erkenntniss noch in den Bezeichnungen der für jedes Gebiet charakteristischen Erkenntnissweise (hier *αἴσθησις*, dort *νοῦς*) noch mit einbeschlossen [1]).

Einen Schritt weiter ist man indess wenigstens innerhalb der peripatischen Schule gelangt. Wenn nämlich Strato die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem denkenden Theile der Seele als getrennter Kräfte aufhob, so that er dies in der Einsicht, dass das Bewusstwerden der Inhalte auf jedem der beiden Gebiete auf Rechnung einer und derselben Seelenthätigkeit zu setzen sei (s. o. S. 199 f.). Um Wahrnehmung wirklich zu haben, muss man sie, nach Strato's Ausdruck, immer zugleich denken; die Beispiele die er dazu anführt, zeigen, dass er den Unterschied zwischen bewusster (appercipirter) und unbewusster Wahrnehmung thatsächlich kennt und in's Auge fasst; der Begriff des Bewusstseins selbst freilich bleibt auch bei ihm noch in dem des Denkens eingeschlossen. In gleicher Deutlichkeit sieht Alexander den Unterschied zwischen dem Bekommen der Wahrnehmung von aussen her und ihrem Bewusstwerden im seelischen Innern. Bei ihm wird für das Letztere auch ein unterscheidender Ausdruck, nämlich Mitwahrnehmung (*συναίσθησις*) verwendet [2]), der freilich, wie schon das Wort zeigt, auch nicht über das Gebiet des Empfindens hinausreicht [3]).

Die Unterscheidung, welche Strato machte, zeigt übrigens schon den Einfluss der stoischen Schule, die unter den zur

---

1) Vgl. z. B. 1170 a 25 f.: *καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί τι τὸ αἰσθάνεσθαι ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθάνοιμεθ᾽ ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν.*

2) Alex. Aphr. quaest. III, 7. S. 177, 14 Sp. Vgl. Philop. d. an. fol. 0[5] a unt.: Alexander *τὰς μὲν ε´ αἰσθήσεις τῶν ὑποκειμένων αὐταῖς αἰσθητῶν βούλεται εἶναι ἀντιληπτικάς, τὴν δὲ κοινὴν αἴσθησιν καὶ τῶν ὑποκειμένων καὶ τῶν ἐνεργειῶν εἶναι ἀντιληπτικήν.*

3) Vgl. auch Plut. d. coh. ir. 4 von dem Peripatetiker Hieronymus (c. 250 v. Chr.): *οὔ φησι γιγνομένης ἀλλὰ γεγενημένης καὶ οὔσης αἴσθησιν ὀργῆς εἶναι.*

Empfindung thätigen Factoren (s. o. S. 186 f. u. 209) besonders die *διάνοια* hervorgehoben hatte, durch deren (bewusstmachende) Wirksamkeit der Empfindung erzeugende Process erst zu seinem Abschlusse gelange [1]. In ihr lag nach Chrysipp (Gal. V, 215) die Vorstellung des Ich begründet. Eine erhebliche Förderung des Problems finden wir aber erst bei Galen, und zwar ergiebt sie sich dort aus der Untersuchung über den Antheil den einerseits das Empfindungsorgan, andrerseits die wahrnehmende Seele am Processe der Empfindung haben, sowie aus dem Versuche, die Bereiche der willkürlichen und unwillkürlichen Bewegung gegen einander abzugrenzen. An der Empfindung unterscheidet er die qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) des Organes durch den äusseren Eindruck von dem Bewusstwerden (*διάγνωσις*) derselben in der Seele (s. o. S. 191). Dabei fasst er das Letztere als die Wirkung einer einheitlichen gemeinsamen Kraft oder Fähigkeit, welche dem Organe vom Princip her (von der Seele) zufliesst [2]. Er verschärft sonach die aristotelische Ansicht von dem Gemeinsinn zu dem Begriffe des Bewusstseins, so jedoch, dass er auch seinerseits mit demselben innerhalb des Gebietes der Empfindung bleibt. Eine Ergänzung dieses Mangels bietet zum Theil seine Lehre von den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen. Da er, wie oben (S. 273) gezeigt wurde, den Unterschied von Reflex- und Willensbewegungen nicht kennt und desshalb die Bewegungen im Schlafe u. dgl. zu den willkürlichen Handlungen rechnet, so entsteht ihm auf Anlass dessen die Frage, wie es zugehe, dass wir uns dieser trotz ihrer Vorsätzlichkeit nicht bewusst sind: *διὰ τίνα αἰτίαν οὐ παρακολουθοῦμεν τῇ διανοίᾳ πολλάκις τῶν καθ᾿ ὁρμὴν ἐνεργειῶν* (IV, 444). Der Begriff des *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* macht hier, wie man leicht sieht, in Verbindung gebracht mit dem oben genannten der *διάγνωσις*, den Begriff des Bewusstseins nahezu vollständig, indem

1) Sext. Math. VII, 424, vgl. Heinze, zur Erkenntnisslehre der Stoiker 22. Plac. phil. IV. 23.

2) *Ἐκ μιᾶς δυνάμεως κοινῆς πάντων τῶν αἰσθητηρίων ἐκ τῆς ἀρχῆς ἐπιρρεούσης* V, 644.

er zu dem Begriffe der Empfindungs-Apperception noch dasjenige Moment hinzufügt, welches in dem Bewussthalten einer angefangenen Bewegung und des ihr zu Grunde liegenden Vorsatzes gegeben ist. Der Ausdruck selbst (παρακολουθεῖν) bezeichnet eine neben dem seelischen Inhalte hergehende geistige Thätigkeit, setzt also dem gegebenen Inhalte noch sein Bewussthaben unterscheidend gegenüber. Dass jene διάγνωσις und dieses παρακολουθεῖν sich gegenseitig zu einem vollständigeren Begriffe ergänzen, hat Galen selbst freilich nicht ausdrücklich bemerkt; er ist auch nicht der Erste und Einzige, der die letztere Bezeichnung in dem angegebenen Sinne verwendet; aber er hat jedenfalls den hier in Frage kommenden psychologischen Thatbestand zuerst schärfer beleuchtet. Die Eigenthümlichkeit des Bewusstseins bringt er dabei allerdings nur erst nach ihrer allgemeinsten und am wenigsten bestimmten Seite hin zur Darstellung, da er weder die unterscheidende noch die synthetische Wirksamkeit innerhalb derselben beachtet. Auf dieser Stufe ist der Begriff denn auch bei den Griechen im Wesentlichen stehen geblieben, und wesentlich aus diesem Grunde hat er in der antiken Philosophie für die Erkenntnisslehre und Metaphysik nur in sehr geringem Maasse Bedeutung gewonnen. Alles aber, was nach diesen Seiten hin ihm noch abgewonnen wurde, verdankte man der Speculation Plotin's und der Neuplatoniker.

Der Begriff selbst gehört bei Plotin (theils als συναίσθησις theils als παρακολούθησις) schon zu den ganz geläufigen [1]). Dieser erkennt in demselben aber auch bereits die synthetische Bethätigung der Seele gegenüber ihren gegebenen Inhalten. „Wenn die Seele", heisst es (IV, 3, 26), „etwas an sich ist, wenn sie eine bestimmte Natur und ein eigenthümliches Werk hat, so besitzt sie auch ein Streben, somit auch Erinnerung an dieses Streben und an seinen Erfolg. Wäre es nicht so, so könnten wir ihr auch keine Mitempfindung, kein begleiten-

1) Vgl. Plot. Enn. I, 1, 11; ebd. 9, wo συναίσθησις auch für nicht sinnliche Denkinhalte angewendet ist; I, 4, 9.

des Bewusstsein (*συναίσθησιν οὐδὲ παρακολούθησιν*) beilegen, somit auch keine Zusammenfassung (*σύνθεσιν*) der Eindrücke und gewissermaassen kein Verständniss (*σύνεσιν*).“ Plotin weist auch schon hin auf die Thatsache der Einheit des Bewusstseins; bei ihm bereits finden wir die Einsicht [1]) ausgesprochen, dass diese eigenthümliche Einheit sich aus dem Zusammenwirken einer Vielheit von materiellen Einheiten nicht begreifen lasse [2]). Man erkennt auch den Zusammenhang dieser neuen Einsichten mit der älteren Auffassung des Bewusstseins als *νοῦς* da wo es bei ihm heisst, die Vernunft, die immer thätig sei, werde von uns nur dann wirklich gehört, wenn wir uns mit Aufmerksamkeit nach innen zu ihr hinwenden (V, 1, 12). Auf Grund dessen hat Plotin auch zuerst ausdrücklich und mit Bedacht zur Begründung einer spiritualistischen Ansicht von der Welt und dem Menschen sich auf diese Eigenthümlichkeit des Bewusstseins berufen und hierbei namentlich auch das Verhältniss des u n b e w u s s t e n Denkens zur Bewusstheit desselben in ein helleres Licht zu setzen verstanden. „Das Fehlen der bewussten Wahrnehmung, sagt er, ist kein Beweis für das Nichtvorhandensein der geistigen Thätigkeit, denn Denken und Sein ist dasselbe. Die bewusste Wahrnehmung (*ἀντίληψις*) scheint zu sein und zu entstehen durch ein Zurückbiegen des Gedankens, indem die seelische Bethätigung gleichsam an einem Widerhalle sich bricht und zurückgestaut wird.“ [3]) Wie beim Spiegel, wenn er da ist, ein Bild entsteht, und, wo er fehlt oder nicht die rechte Stellung hat, doch die Thätigkeit vorhanden ist, der das Bild angehören müsste, „so werden auch in der Seele, wenn jenes Analogon in uns ist, worin die Bilder der Reflexion und des Geistes sich spiegeln, diese gesehen und gleichsam sinnlich erkannt

---

1) Vgl. u. a. A. L a n g e, Gesch. d. Materialismus (2. Aufl.) II, 166.

2) IV, 7, 3: Jene Behauptung *καὶ ὁμοπαθείᾳ ἐλέγχοιτ᾽ ἂν καὶ τῇ παραθέσει μὴ ὅλου δὲ οὐ γινομένου ἑνὸς οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἑνοῦσθαι δυναμένων σωμάτων.*

3) I, 4, 10: *ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν.*

zugleich mit der höheren Erkenntniss, dass der Geist und die Seele dabei thätig ist. Wenn aber dieses (in uns Spiegelnde) in Folge der gestörten Harmonie des Organismus gebrochen ist, so denken Reflexion (*διάνοια*) und Geist (*νοῦς*) ohne Spiegelbild (*εἴδωλον*), und dann findet das Denken auch ohne inneres Anschauungsbild (*φαντασία*) statt" (I, 4, 10). Im Anschluss an diese und verwandte Betrachtungen weist nun Plotin darauf hin, dass es „auch im wachen Zustande" Thätigkeiten und Handlungen giebt, bei denen man sich weder des Anschauens noch des Handelns bewusst ist; der Lesende, der in den Inhalt des Gelesenen versenkt ist, hat kein Bewusstsein, dass er liest u. dgl. (ebd.). Ueberhaupt kann z. B. eine Wahrnehmung auf uns wirken, ohne unsere Aufmerksamkeit zu erregen; über der Gesammtauffassung eines Eindruckes ferner entziehen sich die Theile desselben als einzelne mehr oder weniger dem Bewusstsein und der Erinnerung (IV, 8, 8; 4, 4; 4, 8). Auch unbewusste Gefühle kann es geben (I, 4, 1 f.): nicht bloss der Mensch hat Wohlbehagen, sondern auch Thier und Pflanze, denn der Zustand selbst kann da sein ohne in ein Bewusstsein zu fallen. Das besondere Aufmerken auf seelische Thätigkeiten, das Bewusstmachen derselben, vermag u. U. die deutliche Auffassung ihres Inhaltes als solchen zu beeinträchtigen [1]).

Diese klare Unterscheidung der Thätigkeit und des Inhaltes an dem Gedachten hat nun bei Plotin auch den Blick geschärft für die Eigenthümlichkeit des Selbstbewusstseins. „Wenn wir uns selbst denken", sagt er (III, 9, 3), „so sehen wir damit unstreitig eine denkende Natur. Demnach liegt vor diesem Denken ein anderes, gleichsam ruhiges (nicht hervortretendes) Denken." An der metaphysischen Verwendung, welche dieser Gedanke bei ihm findet, kommt für unseren Zweck der Ausspruch in Betracht, dass das sich selbst Denken Vernunftthätigkeit sei, und wir im Denken unser selbst ein Bild vom wahren Wesen der Vernunft und damit des

---

1) I, 4, 10: *ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν.*

Intelligiblen überhaupt erhalten. In diesem Selbstbewusstsein (*παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*) liegt nun, wie (ebd.) ausgeführt wird, die wesentliche Eigenthümlichkeit und das Kennzeichen des Geistes. „Mit dem denkenden Geiste ist derjenige durchaus identisch, welcher denkt, dass er denkt (II, 9, 1). Auch die logische Reflexion ist nicht im Stande, einen Geist zu fassen, der bloss denkt, sich aber dessen nicht bewusst ist."

Wie Plotin, so hat auch die spätere neuplatonische Schule das Wesen der Bewusstheit in der hier bezeichneten Schärfe erkannt und verwerthet (s. u. Kap. 4). Die Herausbildung dieses Begriffes im psychologischen Sinne desselben ist überhaupt die letzte positive Leistung der antiken theoretischen Philosophie. Seine nachhaltige Einbürgerung freilich in den Gedankenkreis der Neueren ist demselben, ebenso wie dem Begriffe des Geistes, nicht ohne den tiefgehenden Einfluss zu Theil geworden, welchen auch hier eine der frühesten christlichen Begriffsausprägungen ausgeübt hat.

Das Bewusstsein im praktischen Sinne, als Gewissen in Bezug auf Wollen und Handeln, ist schon der griechischen Ethik (als *συνείδησις*, *σύνεσις* u. dgl.) geläufig [1]). Dem Alten Testament ist der Begriff in dieser Gestalt noch fremd [2]); das Zeugniss über das Verhalten wird dort, wie gelegentlich auch noch im Neuen T. (1 Joh. 3, 19 f.) vom „Herzen" abgelegt. Im N. T., wo die *συνείδησις* im Allgemeinen das praktische Gewissen, besonders der eigenen Sündhaftigkeit ausdrückt [3]), findet dieses Wort (z. B. *συνείδησις θεοῦ* 1 Petr. 2, 19) daneben auch schon seine Anwendung auf andere Inhalte. Das Bedürfniss aber, in dem praktischen Begriffe zugleich auch das theoretische Bewussthaben bestimmter Inhalte stärker hervortreten zu lassen, zeigt sich hier namentlich in der verstärkten Bedeutung und vermehrten Anwendung des Wortes

---

1) Vgl. Kähler, das Gewissen; Jahnel, über den Begriff Gewissen in der griech. Philosophie (Glatz 1872). Cremer, Wörterbuch, S. 184 f.

2) s. Cremer s. v. *συνείδησις*; Jahnel S. 11 f.

3) Hebr. 10, 22: *συνείδησις πονηρά*.

ἐπίγνωσις, von welchem die Profangräcität noch verhältnissmässig wenig Gebrauch gemacht hatte [1]). Es bezeichnet eine Erkenntniss, welche für die Gestaltung des religiösen Lebens die eigene persönliche Theilnahme in Anspruch nimmt, und wird nun in diesem Sinne auch für das Bewussthaben theoretischer Inhalte gesetzt, (sofern diese eben praktische Wirkung besitzen) [2]).

Hauptsächlich aber ist es die paulinische Denkweise, wie sie namentlich der Römerbrief darstellt, welche den Begriff, um den es sich hier handelt, praktisch wie theoretisch schärfer hervorarbeitet und in mehrfachen Bezeichnungen zum Ausdrucke bringt. Das Wesentliche und Neue derselben lag ja eben darin dass für die einzelne Persönlichkeit die Bestimmtheit und der Stimmungsgehalt des eigenen Bewusstseins einerseits angesichts der ursprünglich vorhandenen Schuld und Sünde, andrerseits gegenüber der Darbietung göttlicher Gnade das Centrum des Denkens und Fühlens war. Im begrifflichen Ausdrucke bringt sich dies in mannigfaltiger Weise zur Geltung. Röm. 1, 19: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν.* 20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ . . . τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* 21: *διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν.* In diesen Stellen sind drei verschiedene Worte zur annähernden Umschreibung des Bewusstseins, und zwar auch im theoretischen Sinne, verwendet; andere wieder zu demselben Zwecke in folgenden: 1, 28: *τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*; 3, 20: *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*; 5, 13: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* [3]); 7, 7: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ*

---

1) s. Cremer s. v.

2) Röm. 1, 28: *τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.* Col. 1, 9: *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ.* Ebenso bezeichnet *ἐπιγιγνώσκειν* (1 Tim. 4, 3. Col. 1, 6) das aufmerksame Wahrnehmen.

3) d. h. die Sünde kommt ohne das Gesetz, obwohl sie da ist, nicht zum Bewusstsein. In *ἐλλογεῖσθαι* liegt dabei freilich noch der Begriff des Anrechnens, welches aber eben erst auf Grund des Bewusstseins möglich ist.

νόμου· τὴν δὲ γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν; besonders v. 13: *ἡ ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*, worin der Gegensatz des unbewussten Sündigens zu dem Hervortreten des Bewusstseins davon deutlich heraustritt. In der weiteren Ausführung, welche dieser Gegensatz v. 17 f. findet, stellt sich auch der des Ich zu dem unbewussten Thun deutlicher dar: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. Gerade in der Mannigfaltigkeit dieser und anderer [1]) Worte, die alle denselben Inhalt zu treffen suchen, zeigt sich deutlich, dass hier auch der theoretische Begriff des Bewusstseins sich genügend abhebt, wenngleich ein constanter Ausdruck für ihn nicht ausgeprägt ist. Die letztere Eigenschaft, und damit seine eigentliche Unverlierbarkeit hat er eben, zusammen mit seiner methodischen Bearbeitung und Verwerthung, der philosophischen Speculation, zunächst in der neuplatonischen Schule, zu verdanken.

Viertes Kapitel.

Die späteren Neuplatoniker.

Bei den Neuplatonikern nach Plotin lässt sich eine mehr wissenschaftliche und eine mehr dem volksthümlichen Aberglauben zuneigende Richtung der Psychologie unterscheiden. Die letztere gewann für's Erste dadurch die Oberhand, dass Plotin's Schüler in wissenschaftlicher Hinsicht wenig Neues zu sagen hatten; die Tendenz aber, psychologische Vor-

1) s. ebd. 21: *εὑρίσκω τὸν νόμον*; 23: *βλέπω τὸν ἕτερον νόμον*; 8, 16: *τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*

stellungen auf mythologische und dämonologische Anschauungen zurückzuführen, war durch die vornehme Tiefe und Feinheit der plotinischen Speculation nur vorübergehend zurückgedrängt worden. Wenn aber bei ihm selbst schon der Einfluss von Gefühl und Phantasie mächtiger ist als das Interesse für theoretische Werthschätzung des in methodischer Untersuchung Gefundenen, so drängt dann bei seinen Nachfolgern das Denken immer einseitiger in der Richtung einer lediglich durch Gemüthsbedürfnisse geleiteten Phantastik. Sein Hauptschüler Porphyrius ist wesentlich ein Commentator seiner Ansichten und selbständig etwa nur in demjenigen was er über den Zustand der Seele vor der Geburt und nach dem Tode zu erzählen weiss [1]). Ihn interessirt dabei namentlich die Frage nach der Beschaffenheit der in jenen Zuständen der Seele eigenen Leiblichkeit, wobei, wie sich erwarten lässt, das aller Orten verwendbare Pneuma aushelfen muss. Die Seele bringt dasselbe in's Leben aus der Planetensphäre schon mit, um es nach dem Tode, je nach der erlangten Reinheit in einen Mond-, Sonnen- oder Aetherleib zu verwandeln oder im ungünstigsten Falle von ihm beschwert und unter die Erde hinabgezogen zu werden. In dem Bestreben, dem Christenthume gegenüber den hellenischen Volksglauben möglich zu erhalten, bringt er auch die Dämonenlehre zu einer breiteren, rein mythologischen Ausgestaltung [2]). Bemerkenswerth ist hier nur sein Hinweis auf die psychologische Begründung des religiösen Bedürfnisses [3]), welches er aus dem auf den Dualismus von Geist und Sinnlichkeit gegründeten Gefühle der Gebundenheit und Endlichkeit ableitet.

Von Plotin abwärts steigert sich die Unterdrückung des psychologischen Interesse durch das religiös-mystische und mythische mehr und mehr [4]). Es handelt sich im Grunde gar nicht mehr um Erkenntniss der Seele, sondern um

1) s. Zeller III b³, 653 f.

2) ebd. 669 f.

3) ebd. 664.

4) Vgl. bes. Macrob. im Som. Scip. I, 9, 10; 11, 9; 12. 13; II, 17, 14 u. a.

die Möglichkeit ihrer Reinigung und künftigen Veredelung. Darum werden z. B. die Tugenden nicht mehr psychologisch bestimmt, sondern, je nach den Objecten, auf die sie sich beziehen, in eine unter dem Gesichtspunte der ethischen Katharsis stehende Reihenfolge gebracht [1]). Die Reinigung selbst wird auch nicht mehr (mit Plato) im aufsteigenden Gange der Entsinnlichung der Erkenntniss, sondern dem Zuge der Zeit gemäss in magisch-theurgischen Wahnvorstellungen und Handlungen gesucht. An die Stelle von Untersuchungen über die Seelenkräfte treten Vermuthungen über den Einfluss der Gestirne auf dieselben (Macrob. S. Scip. I, 12, 14), sowie über die Einwirkungen von Dämonen auf die Seele, so dass wir schliesslich sogar (bei Marinus) den aristotelischen Begriff des thätigen Geistes als eines Mittelwesens zwischen Göttlichem und Menschlichem zu einem Dämon oder Engel umgewandelt finden [2]). Als der einzige speculative Faden, der hier noch durchgeht, lässt sich allenfalls das Streben betrachten, die Kluft zwischen Gott und der Materie durch immermehr Zwischenstufen oder Potenzen auszufüllen, wobei die Frage nach dem Wesen der Seele sich auf die nach der Stufe beschränkt, die sie auf dieser Leiter einnimmt, woran sich die nach der Stufenreihe der seelischen Potenzen anschliesst, die zwischen dem überirdischen νοῦς und der menschlichen Einzelseele existiren [96]. Dazu treten pythagoreisch-mystische Zahlenspeculationen über die begrifflichen Verhältnisse der Seele selbst an Stelle der empirischen Beobachtung ihrer Verhältnisse, eine Tendenz, die von Amelius an sich bis zu Proklus hin in immer grösserer und flacherer Breite an die Stelle der wirklichen begrifflichen und methodischen Untersuchungen setzt [3]).

In Verbindung damit macht sich weiter die später sogen. scholastische Methode bemerklich in dem Streben, wissenschaftliche Probleme, ohne Abgrenzung ihrer Tragweite an

1) Zeller 711.

2) Philop. d. an. fol. 95 b unt.; vgl. Simplic. ad d. an. S. 173, 8 Hayd.

3) s. Zeller 687 f.

den Verhältnissen der Erfahrung, einfach durch abstracte Distinction von Merkmalen der überlieferten Begriffe und eine damit gegebene Eintheilung zu erledigen. So behandelt Simplicius [1]) den Ursprung des Denkens aus dem Lebensprocess einfach als ein Problem der Eintheilung. Er unterscheidet Lebensenergie (ἐνέργεια ζωτική) von Erkenntnissenergie (ἐν. γνωστική), von denen jene als niedere eben nur Leben, diese als die höhere dagegen das Denken bedinge. In derselben Weise werden die verschiedenen Arten von Begehrungen auf drei Arten von Relation (σχέσεις) der Seele, nämlich zu dem Leibe, zu sich selbst und zu dem was über ihr ist, zurückgeführt. Bei der Frage, warum die Seele nicht unausgesetzt denke, handelt es sich für Jamblichus [2]) nur um die Entscheidung darüber, ob die Unterbrechung des Denkens nur in einer Veränderung ihrer Thätigkeit bestehe, oder ob damit (im Vergleich mit der über ihr stehenden göttlichen Vernunft) zugleich eine Herabstimmung ihres Wesens liege. An der Hand dieser Methode der fortgehenden Begriffsspaltungen hat schliesslich Proklus, der die eigenthümliche Grossartigkeit seiner Persönlichkeit auch in diesen abgelegenen methodischen Künsten zum Ausdrucke bringt, eine Dialektik der Entwickelung gegeben, die schon von anderen mit Recht als Vorläufer der hegelschen angesehen wurde [3]). Scholastisch ist ferner hinsichtlich der Psychologie das Zurückstellen der eigentlichen psychologischen Untersuchungen hinter Fragen wie die, ob die Menschenseele in Thierleiber eingehen könne oder nicht, über ihr Verhältniss zu den Dämonen und Engeln u. dgl. [4]).

---

1) Simplic. d. an. II, 88, 16 f. (ed. Hayd.).

2) s. Zeller 708, Anm. 1.

3) Ebd. 788 f.

4) Ebd. 756. Zur neuplatonischen Dämonologie vgl. Cousin im 2. Band seiner Ausgabe des Proklus, Einleit. S. XXXVI f. XXVII f. Porphyr. ad Marcell. § 21 (ed. Nauck); Salust. περὶ θεῶν κ. κόσμ. 7: die unsterblichen Seelentheile stammen von den Göttern, die sterblichen von den Dämonen.

Für die weitere Ausbildung des Seelenbegriffes ist es charakteristisch, dass die Neuplatoniker sich die Seele immer weniger ohne Anlehnung an das Körperliche zu denken im Stande sind, auch für die Zustände ausserhalb des organischen Lebens. Eratosthenes, vielleicht der Schüler des Porphyrius [1]), sucht ihre Mittelstellung zwischen der oberen Vernunft und der Materie mit der Bestimmung zu bezeichnen, dass sie sowohl am Körperlichen wie am Unkörperlichen Theil habe (Procl. in Tim. 186 E). Besonders beliebt ist die Annahme eines feineren pneumatischen oder ätherischen Leibes, den die Seele aus dem Zustande der Präexistenz mitbringen und nach dem Tode in's Jenseits wieder mitnehmen soll. Derselbe muss, nach Hierokles von Athen, im irdischen Leben für den zukünftigen Zustand durch Enthaltsamkeit (Reinigung) und Weihen (im pythagoreischen Sinne) angemessen gemacht werden. Proklus weiss auch zwischen diesen, (der als immateriell gilt), und den eigentlichen Körper noch eine oder mehrere leibliche Mittelbildungen einzuschieben [2]). Hinsichtlich der Reinigung unterscheidet man die unvollständige, die sich auf die Erkenntnissfunctionen und die Affecte erstreckt, von der vollständigen, bei der die Seele von allem Schmerze der Leidenschaften und von jedem irdischen Gedanken ledig wird [3]). In Verbindung mit diesen Fragen steht die Erörterung der anderen, welche von den verschiedenen Seelentheilen im Zustande des ausserirdischen Daseins der Seele verbleiben, worüber die Ansichten auseinandergingen [4]).

Hinsichtlich der Stellung der Seele innerhalb der Stufenleiter der intellectuellen und materiellen Potenzen war Proklus vielfach anderer Ansicht als Plotin. Er (wie auch Jamblichus) bestreitet ihre wesentliche Gleichartigkeit mit dem Göttlichen, sowie namentlich ihre Leidenslosigkeit und ununterbrochene

1) Zeller 678.

2) Ebd. 756. 814; vgl. 772 (Syrianus).

3) Simplic. ad Epict. (ed. Lugd. Bat. 1640), S. 16.

4) Zeller 814; eine vermittelnde Ansicht des Porphyrius u. a. bei Procl. in Tim. 311 A.

Vernunftthätigkeit, aus dem ethischen Grunde, dass ihre Verantwortlichkeit dahin fiele, wenn Irrthum und Sünde ihr eigentliches Wesen nichts anginge [1]). Simplicius hat besonders das Bestreben, (was dann in der mittelalterlichen Scholastik weiter und tiefer greift), die psychologische Organisation des Menschen aus einer vorausgesetzten Rangordnung der Wesen abzuleiten: da sie in der Mitte stehe zwischen dem todten Stoffe und dem an sich werthvollsten rein geistigen Unbeweglichen, so habe die Seele zwar Bewegung, aber spontane, die aus ihr selbst nach oben gerichtet sei. Sie zeige sich in den verschiedenen Arten der Bewegungen. Während nun die überirdischen Wesen ihrer Natur nach stetig nach dem Guten streben, hat die menschliche Seele die Möglichkeit sowohl zu einfachen Begehrungen des Guten, als auch zu complicirten des „Anderen" und Schlechten. Demgemäss hat sie den freien Willen ihr Leben so oder so zu führen, und demnach des Uebels entweder theilhaftig oder untheilhaftig zu sein. Denn ihre Willensfreiheit ist ein Bruchstück der Fähigkeit, welche dem obersten Princip alles Seienden, der Gottheit zukommt. Unter Umständen hält sie aber die Lust für das Gute, weil auch das wahre Gute immer mit Lust verbunden ist. Die Thierseelen weiter, die ihrerseits zwischen der menschlichen und den Pflanzen-Seelen in der Mitte stehen, sind nur Formen (Lebensprincipe) des Leibes und unterliegen dem Uebel wie dieser [2]).

Eine mehr wissenschaftliche Richtung sucht innerhalb dieser Strömung die sogen. Schule von Athen (c. 400 n. Chr.) festzuhalten, und dieses Streben ist bei ihr hauptsächlich bedingt durch die ernste Vertiefung in die Schriften des Aristoteles [3]). Auch in dieser Beziehung haben wir innerhalb des späteren Neuplatonismus ein Vorspiel der Geschichte der Scholastik. Hauptsächlich in Rücksicht auf diesen Umstand erscheint es angezeigt, hier noch einige psychologische Bestimmungen und Erwägungen

---

1) Zeller 812. Procl. in Tim. 341 D.
2) Simplic. ad Epict. S. 11. 178 f., vgl. 98.
3) Zeller 716 f.

aus dieser Schule hervorzuheben. Den günstigen Einfluss der aristotelischen Studien merkt man besonders bei Priscian's Behandlung der Erkenntnisstheorie [1]). Das Problem der Empfindung formulirt er in der Frage, wie es zugehe, dass das was an den Körpern getheilt ist und nicht eins, doch in der Empfindung als Act des Bewusstseins (*γνῶσις*) zu einem einheitlichen und untheilbaren Inhalte der Auffassung (*περίληψις*) wird (§ 1). Wie Plotin betont er dabei die spontane Denkthätigkeit (*λόγος*) der Seele im Gegensatze zur bloss passiven Aufnahme des Eindruckes (§ 3 f.): die „Verähnlichung" des psychischen Inhaltes mit dem äusseren Objecte beruhe eben in der Erregung der im Sinneswerkzeuge befindlichen organischen Abspiegelung (*διέγερσις πρὸς αὐτὰ τῆς ζωτικῆς ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἐμφάσεως*); damit ist freilich statt der Lösung auch nur eine Umschreibung des Problems selbst gegeben [2]), woran auch der Zusatz nichts ändert, dass zu diesem Vorgange dann noch die selbständige Anerkennung und Beurtheilung des Empfindungsinhaltes nach Maassgabe des Gattungsbegriffes (*κατὰ τὸ εἶδος*) hinzukomme, und damit erst das eigentliche Bewusstwerden (im Unterschiede von Unbewusstheit und Traum) sich einstelle (ebd. vgl. 13). Auf Grund dessen ist nach Priscian das Bewusstwerden der Empfindung die vereinheitlichende Zusammenfassung und Zuspitzung (*ἀποκορύφωσις* 47) der einzelnen Eindrücke, und als solche kein körperlicher Act mehr. In Verbindung damit erklärt er (11) die Wahrnehmungen der Farblosigkeit durch das Gesicht und der Stille durch das Gehör als ein Bewusstwerden (*κρίνειν*) derselben auf Grund des Umstandes, dass in solchen Fällen die spontane seelische Energie mit dem Versuche, sich geltend zu machen, nicht zu Stande komme [3]). Die Art aber, wie die Eindrücke der Dinge zum Bewusstsein der Seele gelangen, führt er unter Ableh-

1) Priscian. Metaphr. Theophr. (Theophr. ed. Wimm. III), S. 232 f.

2) Deren Formulirung, wie es nach der betr. Stelle scheint, schon auf Theophrast zurück geht.

3) *Ἐν τῷ κωλύεσθαι τὴν ἐνέργειαν ἐν τῷ πειρᾶσθαι*, was vielleicht auch schon auf Theophrast zurückgeht.

nung mechanischer Erklärungen zurück auf eine von den Formen der Dinge ausgeübte dynamische Wirkung in die Ferne (*δραστήρια δυνάμις — εἰς τὰ διεστῶτα*), wobei es nur darauf ankomme, dass die Entfernung weder zu gross noch zu klein sei (13). Dabei soll jedoch (wieder mit Anlehnung an Aristoteles) das Durchsichtige in der Weise den Uebergang vermitteln, dass es auf Grund der Beleuchtung für die Farbe als Träger (*ὑποκείμενον*) der ihr eigenthümlichen Wirkung auf das Gesicht dient (25). Die Wirkung wandert gleichsam durch das Durchsichtige hindurch [1]), worunter jedoch kein physikalischer Bewegungsprocess zu verstehen ist: die Wirkung ist überall dieselbe und ganz, ohne durch das Individuum beeinflusst zu werden (*χωριστῶς παροῦσα, ἀπολύτως* 27). Nur so erkläre sich, dass viele zu gleicher Zeit dasselbe sehen oder hören. — Man erkennt hier deutlich das Streben, zwischen unvereinbaren gegensätzlichen Erklärungsweisen zu vermitteln, wobei es namentlich bei der Erklärung specieller Probleme ohne starke Inconsequenzen nicht abgeht. So wird die hinsichtlich des Durchsichtigen geleugnete Gegenwirkung des Mediums schon für die Luft beim Hören wieder angenommen (32), weil sich sonst nicht begreifen lässt, dass die näher Stehenden mehr und schneller hören als die Entfernten, oder dass man die Axt u. U. eher fallen sieht, als man den Schall vernimmt (27 f.). Die Selbständigkeit des denkenden Factors bekräftigt Priscian auch durch den Hinweis auf die dynamische Einwirkung der Phantasie auf die Sinnesorgane, die sich sowohl in Sinnesphantasmen, als auch in den Bewegungen der Muskeln bekunde. Kommen doch sogar von den logischen Thätigkeiten gewisse „Abbilder" (*ἐμφάσεις*) in den Körper, wie das Zusammenziehen der Augenbrauen beim Denken beweise (S. 264 Wimm.). Doch sollen auch diese durch das Pneuma vermittelt gedacht werden.

Hinsichtlich des Begriffes der Phantasie lässt sich eine Fortbildung von der ursprünglich aristotelischen zu der mo-

1) Analog Philop. d. an. II fol. K^6 b Mit.: die Energie des Objectes geht gleichsam durch die Pupille hindurch bis zu dem Sehpneuma.

dernen beobachten. Proklus definirt sie als eine innere Bewegung im sinnlichen Forminhalt auf Grund der im Pneuma gegebenen äusseren Eindrücke, ähnlich Plutarch von Athen [1]), der sie zugleich als das Grenzgebiet zwischen den oberen und unteren Erkenntnisskräften bestimmt [2]). Nach Jamblichus ist die Phantasie die Vermittlerin zwischen den verschiedenen Seelenthätigkeiten. Wie sie die äusseren Eindrücke zum Gebrauche der Vernunft zurecht macht und die Wirkung der Vernunft auf die Wahrnehmungen vermittelt, so verknüpft sie auch die verschiedenen Vorstellungsthätigkeiten untereinander. Auch sie ist eben kein passiv aufnehmendes, sondern ein unter dem Einflusse der Vernunft selbstthätiges Vermögen [3]). Priscian, der auch hier eine Vermittelung mit Aristoteles sucht, indem er die Phantasie durch äussere Eindrücke zu selbsteigener Wirkung wenigstens angeregt sein lässt, weist weiter darauf hin, dass sie auch ohne solche Anregung aus sich selbst heraus zu wirken vermöge und auf Grund dessen auch da, wo sie Eindrücke von aussen empfange, diese vermannigfaltige und über sie hervorrage (*τῷ ὑπερανέχειν*), — Bestimmungen, in denen schon die Bedeutung der Phantasie als schöpferisch combinirende und idealisirende Thätigkeit sich bemerklich macht (II, 3) [4]).

In dieser mehr wissenschaftlichen Richtung der neuplatonischen Psychologie liegen auch die Anfänge der Einsicht, dass Zeit und Zahl Formen sind, welche durch die denkende (synthetische) Thätigkeit des Subjects an den Stoff der Erfahrung herangebracht werden. Plotin beschreibt die Entstehung der Zeit als eine nothwendige Folge der Art, wie die Weltseele zugleich denkend und schaffend den Inhalt ihrer Intuition des Einen und Obersten in discursiver Thätigkeit als ein „Bild“ der Ewigkeit verarbeitet. Mit dem Aufhören der Seele und

---

1) Procl. in Tim. S. 794 Schn. Zeller 751.

2) Philop. d. an. fol. Q[1] a Mit. Vgl. Simplic. ad d. an. III, S. 292, 31 f. Hayd.

3) Vgl. Priscian ed. Wimm. II, 1.

4) Aehnliches bei Simplic. ad d. an. S. 208, 15 f. Hayd.

dieser ihrer Thätigkeit wäre auch die Zeit aufgehoben [1]). In Bezug auf die Zahl sagt der vom Neuplatonismus beeinflusste Philoponus [2]), die sinnlich anschauliche Thätigkeit der Seele setze die Vielheit, der bestimmte Zahlbegriff aber komme vom Denken (*νοῦς*).

In der Lehre vom vernünftigen Denken sucht Priscian ebenfalls die peripatetischen Ansichten neuplatonisch aus- und umzudeuten. Er hebt besonders hervor, dass sowohl im Denken wie in der Wahrnehmung eine selbständige Thätigkeit der Seele vorhanden ist (II, 5). Die Verschiedenartigkeit der Erkenntnissfunctionen begründet er mit der Mittelstellung der Seele zwischen Oben und Unten, die ein Hin- und Hergehen zwischen den Zuständen des Vollendeten und Unvollendeten bedinge (10). Im reinen Vernunftdenken schaue die Seele in den Ideen zugleich die sinnliche Wirklichkeit, eben vermittelst ihrer ideellen Ursache, das Abbild im Urbild (13 f.). Die Nothwendigkeit des discursiven Denkens im Gegensatze zur intellectuellen Anschauung leitet er daraus ab, dass die Vernunft in ihrer Verbindung mit der Seele von ihrem rein einheitlichen Wesen abkomme, wodurch die Klarheit ihrer Inhalte leide [3]). Proclus sucht auch hier vor allem die Zahl der Stufen zu mehren, und namentlich in Bezug auf die oberste Erkenntniss, das Schauen des Einen, womöglich Plotin noch um eine zu überbieten durch die Schilderung des wort- und begrifflosen Aufgehens in das Eine an sich, für dessen Erkenntniss er ein besonderes noch über der Vernunft stehendes alleroberstes Vermögen annimmt [4]). Der Uebergang in die eigentliche Scholastik bringt sich auch hier besonders dadurch zur Geltung, dass man das Verständniss und die Ausdeutung der einschlagenden aristotelischen Bestimmungen an die Stelle der eigenen Untersuchung zu setzen geneigt ist. So ist der Streit der Meinungen um das Wesen und die Entwickelung der

---

1) Plot. Enn. III, 7, 11. 12. Vgl. Porphyr. sentent. 44.
2) De an. II fol. J 3 b ob.
3) Prisc. II, 4, S. 266 f. Wimm.
4) Procl. d. prov. et fat. Kp. 24. Zeller 816 f.

Vernunft wesentlich ein Streit um den Sinn jener Ansichten [97].

Auf dem praktischen Gebiete des Seelenlebens ist den Neuplatonikern die Willensfreiheit im Sinne des liberum arbitrium eine unumstössliche Ueberzeugung. Proklus sucht dieselbe als das wesentliche Merkmal der Seele dialektisch aus ihrer Stellung zwischen Gott und der Natur abzuleiten. Die Götter selbst haben sie so wenig wie die untermenschlichen Wesen, und zwar entbehren jene desselben wegen der Vortrefflichkeit, diese wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Natur [1]). Psychologisch interessanter sind die Gründe, mit denen Simplicius die deterministische Ansicht bekämpft. Die Begründung der Freiheit legt er in die Selbstbewegung der Seele, auf Grund deren Zustimmung und Ablehnung, wie Zuneigung und Abneigung, eben spontane innere Bewegungen sind (Epict. S. 28 f.). Von den zeitgenössischen Gegengründen hebt er ferner den Hinweis auf die Motivation des Wollens durch das Bedürfniss oder den Zwang der Umstände oder die Beschaffenheit des Charakters, ferner die Abhängigkeit des Wünschens und Begehrens von dem Stande der Erkenntniss hervor (ebd. 17 f.). Dem entgegen behauptet Simplicius, ganz im Sinne des neuplatonischen Princips, das Bedürfniss bedinge nicht von sich aus wie mit Naturnothwendigkeit die Begierde, vielmehr: wer das Bedürfniss fühlt, regt zur Abhilfe gegen dasselbe von sich selbst aus das Begehren an [2]), „etwa so wie wir uns zur Vertreibung des Juckens der Hand bedienen, nicht aber das Jucken die Hand an sich zieht". Analog verhält es sich mit dem anscheinenden Einflusse des Motives. Die Seele streckt sich gleichsam (spontan) nach dem Dinge aus, nachdem ihr dieses seine Tauglichkeit (*ἐπιτηδειότης*) dargestellt hat, und zwar thut sie dies auf Grund eines Urtheiles. Nur so ist es auch zu begreifen, warum nicht alle Menschen immer dasselbe begehren. Neben der Freiheit im

---

1) Procl. d. prov. et fat. Kp. 28. 45 f. 48 f. in Rempubl. 378 ob.

2) *Ἐνδεὴς γενόμενον εἰς βοήθειαν τῆς ἐνδείας προβάλλει τὴν ὄρεξιν* a. a. O.

Sinne der Willkür ist jedoch Simplicius geneigt, Freiheit auch im Sinne innerer Nothwendigkeit als das Handeln aus dem Wesentlichen des Charakters heraus anzuerkennen [1]).

Der Begriff des Bewusstseins, wie er bei Plotin sich herausgebildet hat, ist der ganzen neuplatonischen Schule geläufig, nicht allen freilich in gleicher Schärfe und Klarheit [2]). Plutarch von Athen definirt ihn, nicht eben glücklich, als ein mit Hilfe der Vorstellung (*δόξα*) zu Stande kommendes Bemerken der geistigen Thätigkeiten; die Jüngeren, wie gleichfalls Philoponus berichtet, setzten dafür ein besonderes Aufmerksamkeitsvermögen (*τὸ προσεκτικὸν μέρος*), welches z. B. zum Urtheilen oder Begehren noch das Bewusstsein des „Ich urtheile oder begehre“ (*ἐγὼ ἐδόξασα* u. dgl.) hinzufüge. Doch fassen sie, wie die Ausführung bei demselben Gewährsmanne zeigt, dies mehr als eine Fähigkeit der Denkseele, und, wie schon die grammatische Form der Beispiele zeigt, mehr als bewusste Erinnerung denn als ein im Augenblicke selbst gegenwärtiges Bewussthaben des inneren Zustandes. Dazu wird allerdings hervorgehoben, dass diese Apperception durch alle seelischen Acte, die geistigen so gut wie die mehr organischen, hindurchgehe (*φοιτᾷ διὰ πάντων*) und dasjenige ausmache, was erst die Einheitlichkeit des geistigen Wesens bedinge [3]).

Den Uebergang endlich der neuplatonischen Psychologie zu der späteren christlichen des Mittelalters beobachtet man in bemerkenswerther Weise bei Philoponus, dem christlichen Commentator des Aristoteles, der auch deswegen von Interesse ist, weil er diese Vorstellungen von den schulmässigen Formulirungen zu den populäreren Auffassungen überführt, wie sie im Mittelalter umlaufen. Seine Ansichten über das Verhältniss von Leib und Seele sind zunächst ein Niederschlag aus dem aristotelischen, medicinischen, plutarchischen und

---

1) Simplic. Epict. 8 f. 23 f. 28 f. Anderweitige gute psychologische Bemerkungen ebd. 14, 131 u. a.

2) Vgl. Priscian. a. a. O. I, 47 (S. 232 f. Wimm.). Numen. frgm. 13 (b. Mullach, frgm. philos. Gr. III). Procl. d. prov. et fat. Kp. 31.

3) Philop. d. an. III fol. O[5] a unt. f.

neuplatonischen Gedankenkreise. Die Denkseele, lehrt er, ist vom Leibe trennbar, die beiden anderen dagegen, die unvernünftige (begehrende) und vegetative (*ἄλογος* und *φυτική*) haben ihr Sein am Leibe, und zwar jene an dem feinen pneumatischen, diese an dem groben und äusserlich sichtbaren. Darum besteht auch die unvernünftige Seele mit dem pneumatischen Leibe eine Zeit lang nach dem Tode noch fort, und selbst die vegetative bleibt nach demselben noch eine ganz kurze Zeit, wie das Fortwachsen von Haaren und Nägeln und das Entstehen von Würmern aus dem Leichnam beweisen. Eine Einheit während des Lebens bilden jene drei Seelen nur durch ihre gegenseitige Berührung [1]). Es giebt sonach nicht drei Seelentheile, sondern drei besondere Seelen im Menschen; nur diese Ansicht erscheint dem Philoponus ausreichend, um die Unsterblichkeit des obersten Seelentheiles hinlänglich zu verbürgen [98]. Während die unteren Seelen mit ihrem Leibe wachsen und vergehen, kommt die obere erst recht zur Geltung, wenn der Leib im Alter nicht mehr vorwiegt. Der pneumatische Leib dient dazu, um nach dem Tode die Sünden abzubüssen, was, weil es durch Schmerz geschieht, noch eine Art Leiblichkeit voraussetzt. Erst nach völliger Reinigung legt dann die Seele durch einen freiwilligen Act auch diese Leiblichkeit ab, um vielleicht einen ewigen Lichtkörper zu erhalten, und damit erst wird sie auch Eifer und Begehren los. Als Erfahrungsbeweis für diese Ansichten müssen die Gespenster dienen, d. h. Seelen deren pneumatischer Leib durch sinnliche Genüsse dem sichtbaren groben Leibe zu ähnlich geworden ist und nicht die hinlängliche Feinheit behalten hat [2]).

In der Theorie der Wahrnehmung, insbesondere des Sehens, steht Philoponus im Wesentlichen auf dem Standpunkte Priscian's und bestreitet (K^4 a), dass das Sehen durch vom Auge ausgehende Strahlen geschehe. Dadurch lasse sich das Sehen

---

1) Ebd. I, A^4 a Mit., A^3 b ob., A^2 b Mit. (vgl. Salust. a. a. O. 7).

2) Ebd. III, Q^1 b unt. A^4 a Mit. f., b unt.; vgl. II, G^7 b ob. Vgl. Macrob. S. Scip. I, 13, 10.

des Continuum nicht erklären. Plato's Ansicht bestimme nicht, wie die Astronomen die Bewegungen der Gestirne sowie ihre verschiedenen Abstände von einander sehen. Gegen Aristoteles hebt er (K^6 a Mit.) die Schwierigkeiten hervor, welche durch die Annahme der Luft als Medium des Sehens für die einzelnen Probleme sich ergeben. Er versteht oder missversteht ihn dahin, dass die Luft mit den Abbildern (ἐμφάσεις) der Objecte angefüllt sei, wobei nicht deutlich werde, auf welche Weise man die Entfernungen unterscheide, oder warum man nicht im Stande sei, auch das Entfernteste zu sehen. Von Interesse sind noch seine Ergänzungen zu der aristotelischen Lehre von den gemeinsamen Qualitäten der Empfindungen (κοινὰ αἰσθητά, s. o. S. 42 f.) und der Phantasie. Er sieht und berührt hier wenigstens einige thatsächliche Probleme. Zahl, heisst es, im Sinne von Vielheit wird von allen Sinnen mit wahrgenommen, ebenso Ruhe und Bewegung; nur der Geschmack macht hier eine Ausnahme. Im specifischen Inhalt einer Empfindung bringt sich immer auch das was von allgemeinen Empfindungsqualitäten darin enthalten ist, in eigenthümlicher Weise zur Geltung: das Spitzwinklige wirkt anders auf das Gesicht als das Stumpfwinklige, die Berührung von Seiten eines Bewegten ist eine andere als von einem Ruhenden, (wie wir ja im Wasser stehend schon an der Tastempfindung merken, dass es fliesst). Aehnliches gilt von der Menge gleicher Empfindungen. Wie diese gemeinsamen Qualitäten, so haben auch die Inhalte der Anschauung (φαντασία) ihre Bestimmtheit nur auf Grund der specifischen Sinnesempfindungen: Blindgeborene können ja keine Anschauung von Farbe gewinnen. Und wenn die Phantasie auch Bildungen macht, wie den Bockhirsch oder den Riesen, so hat sie die Elemente dazu doch von den realen Elementen der Empfindungen zu entlehnen. Es giebt daher zwei Arten der Phantasie: eine die nur Eindrücke aufnimmt und sammelt, und eine die nach Gutdünken Formen malt und combinirt [1]).

---

1) Philop. d. an. fol. K^1 b; ebd. III, fol. P^7 a unt., b unt., vgl. A^2 a ob.

Dass diese zweite Art demjenigen was wir heute unter Phantasie verstehen, nahe kommt, sieht man; dass sie es noch nicht ganz trifft, zeigt der Zusatz, die erstere irre nie, die letztere dagegen könne irren.

Höher als die Phantasie steht bei Philoponus die Meinung (δόξα); sie giebt, von den Wahrnehmungen ausgehend, das Allgemeine, (z. B. der Mensch ist vernünftig), aber ohne Gründe; die letzteren giebt erst, aus den Prämissen, die Reflexion (διάνοια) dazu; die Vernunft dagegen erkennt im einfachen Bewussthaben (ἁπλῇ ἐπιβολῇ) ihre speciellen Objecte. Die Meinung erzeugt das allgemeine Urtheil nicht aus sich selbst, sondern entdeckt es auf Grund der durch das Wirken der Vernunft in uns liegenden Begriffe, „wie jemand, der in der Asche gräbt und dort den Funken findet, ihn nicht gemacht hat, sondern nur die Verschüttung entfernt". Auf Grund dessen will Philoponus sogar so empirische Urtheile, wie: der Mensch ist lachfähig, als a priori gefundene Vernunfteinsichten angesehen wissen [1]).

Im Begehren unterscheidet Philoponus die ἐπιθυμία von der φυσικὴ δύναμις, d. h. das seelische Begehren nach bestimmten Objecten von dem bloss organisch-körperlichen Drängen (z. B. auf bestimmte Entleerungen), das als solches sich weder eines Objectes noch eines Zweckes bewusst ist [2]). Im Gebiete des Handelns ist ihm der Wille (βούλησις) der von Natur in uns liegende Trieb nach dem Guten oder dem Gute, Vorsatz (προαίρεσις) dagegen das was auch auf das Schlechte sich richten kann. Jener liegt ganz im Gebiete der Denkseele; dieser entsteht durch ihre Verflechtung mit der unvernünftigen. Als Vertreter der Lehre von der Freiheit richtet Philoponus gegen den medicinischen Determinismus die Frage, wie die Seele, wenn sie durchgängig vom Temperamente des Leibes abhängig wäre, dann mit sich selbst gelegentlich uneinig sein könne [3]). Die irdische Vollkommenheit

1) Ebd. fol. A¹ a Mit., b unt., A² a ob.
2) Ebd. A² b ob.
3) Ebd. A² a Mit., B⁴ a Mit.

des geistigen Lebens, die thätige Vernunft in ihrer Reinheit, erlangt nur, wer durch Reinigung auf die Höhe der Erkenntniss gelangt ist und mit Hilfe der kathartischen Tugenden ohne Einfluss von Seiten der Phantasiebilder und Empfindungsinhalte zu handeln versteht [1]).

1) Ebd. A^1 a unt.

Vierter Abschnitt.

Die Psychologie des Alterthumes unter der Einwirkung des christlichen Denkens.

Erstes Kapitel.

Die Patristik.

Als die neue christliche Weltanschauung dazu gelangte, sich mit der antiken auseinanderzusetzen und demzufolge sich selbst mit den philosophischen Theorien und Methoden zu beschäftigen, fand sie sich, zum Theil ihr selbst noch unbewusst, der Aufgabe gegenüber, den neuen Inhalt theils vermittelst der Erkenntnissresultate des Alten den Anhängern desselben verständlich zu machen, theils durch Widerlegung der früheren Ansichten in seiner Berechtigung aufzuzeigen. Die Widerlegung selbst aber musste zum guten Theile noch mit Hülfe der überlieferten wissenschaftlichen Methoden geleistet werden.

Der hellenischen Ansicht vom Wesen und der Bestimmung der Welt und des Menschen entgegen hatte das Christenthum über eine tausendjährige Cultur hinweg wieder mit der altorientalischen, speciell der indischen Anschauung Fühlung genommen. Wie bei dieser nämlich wird von christlicher Seite die Welt im Ganzen nicht vorwiegend als ein Naturprocess aufgefasst; das Natürliche ist nur die Aeusserlichkeit des Wesens und daher neben diesem als dem Ewigen das Vergängliche und Nichtige. Das Wichtigste an der Welt ist vielmehr das Dasein einer Viel-

heit von Einzelseelen, die alle Gott gegenüber der Erlösung bedürfen, angesichts deren somit die Frage sich erhebt, wie innerhalb der Welt des Vergänglichen und der Sünde dazu zu gelangen sei. Der höchste Zweck des Daseins war daher nicht mehr die Erkenntniss der Welt, sondern wie bei den Indern die Ruhe der Seele. Diese freilich sollte nicht wie bei jenen lediglich durch passive Abkehr von der Welt gewonnen werden, sondern durch Erhebung über die Welt im Sinne einer Ueberwindung derselben, so dass das that- und willenskräftige Wirken in der Welt auf die Welt zum Begriffe des christlichen Lebens und Denkens wesentlich mit gehörte. Aber trotz dieses Unterschiedes wurde der allgemein wissenschaftliche Gesichtspunkt durch das Auftreten der christlichen Denk- und Gefühlsweise sehr erheblich zu Gunsten der subjectiven Innerlichkeit gegenüber der bisherigen Erfassung des Objectiven verändert. Denn auch in ethischer Beziehung sollten jetzt die Ideale und Normen für das Handeln nicht mehr hergeleitet werden aus der erkannten Eigenthümlichkeit der Welt als eines so oder so beschaffenen Werdeprocesses, sondern aus bestimmten Einsichten und Voraussetzungen über das Wesen und Schicksal der Seele. Von hier aus erst wurde die Entscheidung hinsichtlich der Ansichten über den Zusammenhang der Aussenwelt abgeleitet; die Werthvorstellungen in Betreff der Seele und ihrer Zustände wurden maassgebend für den Inhalt der Wissenschaft und somit weiter auch für die Ausgestaltung der psychologischen Theorie.

Für den Hellenen ist die Seele ein Product der Welt und die vernünftige Seele in der Hauptsache dazu da, die Welt wie sie ist zu erkennen und praktisch zu gestalten; die Seele war demzufolge das Mittel für einen oder einige Zwecke, die ihr von der Welt her zugewiesen wurden. In dem Christen ist umgekehrt die Welt Mittel für die aus der selbständigen und eigenartigen Natur der Seele entsprungenen Heilszwecke und dem entsprechend die Seele für ihn nicht ein Product der Welt, sondern ein Geschöpf des nach Analogie des Geistigen gedachten transcendenten Gottes. Der griechischen

Wissenschaft ist Gott (als Erkennbares) nur möglich durch die Welt und die Art, wie er sich in dieser unter der Form des Naturprocesses entwickelt; dem christlichen Glauben dagegen ist der Inhalt dessen was er von Gott zunächst ohne wissenschaftliche Vermittelung weiss, entscheidend für seine Erkenntniss und Schätzung der Welt; es handelt sich in letzterer Beziehung im Wesentlichen darum, diejenigen Seiten an ihr zu erkennen, welche zur Weltüberwindung zum Zwecke der Wiedervereinigung mit Gott führen können. Von dem gesammten Weltinhalte kommt daher nichts in so hervorragender Weise in Betracht als die Seele, die als Subject genommen den Gegenstand, als Object gefasst das Mittel zur Heiligung und Beseligung ausmacht. Dementsprechend beobachten wir, wie für die wissenschaftlichen Versuche und Ausführungen innerhalb der Patristik die Lehre von der Seele in den Mittelpunkt tritt. Ja die Anthropologie ist hier, wo nicht ausschliesslich das theologisch-dogmatische Interesse vorherrscht, der einzige Gegenstand theoretisch-wissenschaftlicher Production.

Aber auch dieses Gebiet wird im Allgemeinen nicht im Sinne der alten Methode behandelt. Von der objectiven, „unbefangenen" Analyse der gegebenen Erscheinungen und ihres Zusammenhanges mit anderen Gebieten geht man überall möglichst bald über zur Beleuchtung der Thatsachen nach bestimmten, der bisherigen wissenschaftlichen Methode unerreichbaren Voraussetzungen des Glaubens. Haupt- und Grundlehre der patristischen Psychologie wird in Folge dessen die Ansicht von der Ewigkeit, Uebersinnlichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes. Mit dieser Tendenz tritt man zunächst an das überlieferte Material von Ansichten und Untersuchungen heran; die alte Philosophie wird hauptsächlich auf ihre psychologischen Ergebnisse hin angesehen, und überhaupt weniger nach ihrer metaphysischen Tiefe, als nach der Breite des wirklichen oder scheinbaren Materials an erfahrungsmässigen Thatsachen gefragt, welches sie zur Anthropologie geliefert hatte; dieses selbst aber wird im apologetischen Interesse gesichtet oder umgebildet und verwerthet. Wesentlich

Neues erscheint fast allein im Gebiete der specifisch-religiösen Stimmungen, hauptsächlich, wie überhaupt alles wirklich Neue, bei Augustin.

In dieser Art und Weise, wie sie zu dem Ueberlieferten Stellung nehmen, sind die sogen. Kirchenväter im Allgemeinen nicht von den Gnostikern verschieden, nur dass erstere das Alte gelegentlich auch so benutzen, wie es zur Widerlegung gnostischer Häresien brauchbar erscheint. Beide Theile gebrauchen die Pneumalehre zu ihren Zwecken, aber gegenüber der Art, wie z. B. die Valentinianer sie verwenden, hat u. a. Tertullian ein Interesse daran, das Bestehen des Pneuma als besondere Substanz neben der Seele zu bestreiten [99]. Die patristische Psychologie steht im Dienste der Christologie; sie sucht nach Ansichten, welche deren Dogmen auch der Vernunft näherzurücken geeignet sind; daher begünstigt sie namentlich den Platonismus und bestreitet z. B. bei Tertullian (d. anim. 19) Ansichten wie die, dass der *νοῦς* eine besondere Substanz in der Seele ausmache, oder dass er sich erst später entwickle. Alle Seelenzustände sind nach desselben Ansicht Thätigkeiten, weil es nur unter dieser Voraussetzung zu rechtfertigen ist, dass Gott zwischen dem inneren sündhaften Begehren uud der von aussen hervortretenden That keinen Unterschied macht (de poenit. 3). Die Psychologie erhält einen ausschliesslich praktischen Zweck. Man soll daraus, wie Augustin sagt, theils seine eigene Schwäche, theils Gottes Wesen und Vollkommenheit begreifen [1]). Desshalb ist man auch viel leichter als die Alten geneigt, Probleme von lediglich theoretischem Interesse als für den Menschen unerforschlich dahin gestellt sein zu lassen, wie Gregor von Nyssa (de opif. hom. 15) die Frage, wie die Schöpfung der Seele und ihre Vereinigung mit dem Leibe möglich sei.

Aus dem Zusammenwirken dieser und ähnlicher Umstände entspringt für die anthropologischen Anschauungen der Kirchenväter und theilweise auch der Gnostiker eine Anzahl gemeinsamer Eigenthümlichkeiten.

---

1) s. H. Ritter, Gesch. d. Phil. VI, 204.

1. Weil das empirische und speculative Interesse vor dem apologetischen und heilsgeschichtlichen zurücktritt, so erhalten die Ansichten und Mythen über das vergangene und zukünftige Schicksal der Seele eine vorwiegende Bedeutung vor den eigentlich psychologischen Untersuchungen. Der psychologische Mythus, der nie ganz beseitigt worden war, tritt jetzt mit bewusster ethischer Tendenz in den Vordergrund; bei den Gnostikern in den Formen orientalisch-naturalistischer Kosmologie, in denen sich ihnen überhaupt die Religionsgeschichte darstellte, bei den Vätern hauptsächlich im Anschluss an biblische Vorstellungen. Die Verleiblichung der Seele erscheint bei den Valentinianern als Folge des Sündenfalles, wobei zwischen Leib und Geist noch die Seele von mittlerer Beschaffenheit eingeschoben wurde [1]). Aehnliches lehrt Basilides und unter den Vätern der Begründer einer christlichen Gnosis, Origenes. Der Geist (*νοῦς*) wurde, nach letzterem, dadurch zur Seele, dass er aus freiem Willen sündigte und dadurch in der Liebe Gottes nachliess; deswegen beruht die zunehmende Vergeistigung des Menschen auf seinem Fortschreiten in dieser Liebe; die verschiedenen geistigen Anlagen, mit denen die Menschen in das Leben treten, erklären sich als verschiedene Stufen dieses Herabsinkens [2]). Die Manichäer wissen von zwei Seelen im Menschen und erzählen, wie die Seele der Materie sich in demselben im Gegensatze zur Lichtseele ein böses Analogon ihrer selbst, nämlich die Leibesseele, geschaffen habe [3]). Hierher gehört weiter der anscheinend sehr lebhafte Streit um die Lehre von der Präexistenz der Seele, die von Origenes und Nemesius behauptet, von anderen wie Gregor von Nyssa und Aeneas von Gaza bekämpft wird [4]). Die Unsterblichkeit erscheint vielfach davon abhängig, ob die Seele in Verbindung

---

1) Neander, gnost. Syst., S. 126.

2) Origenes d. princ. II, 8, 4. 10, 7. Vgl. Epiphan. epist. ad Joann. episc. p. 314 C.

3) Augustin. d. duab. anim. 1, 12.

4) s. Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte (Würzburg 1858 f.) II, 446.

mit dem Göttlichen kommt oder von diesem verlassen in's Hylische aufgelöst oder vernichtet wird [1]). Die Erkenntnisslehre gewinnt unter den Händen der Gnostiker die Gestalt, dass die Vernunft wesentlich das Organ für die überirdischen Geheimnisse sein soll, und zwar leiste sie dieses vermittelst des in die Seele gelegten Geistessaamens der Sophia aus den Bildern, welche die sichtbare Welt darbietet, während die sinnliche Erkenntniss auf den psychischen Saamen zurückgeführt wird [2]).

2. An die Stelle selbständiger psychologischer Untersuchungen tritt meistens die Benutzung desjenigen was man von früheren Theorien und Ermittelungen kannte oder von Hörensagen wusste, sofern es eben der heilsgeschichtlichen Auffassung vom Wesen der Seele sich einordnen oder ihr gemäss umbilden liess. Nach Origenes hat die Seele als Pneuma ihren Sitz im Blute und erregt von da aus Bewegung, Trieb und einen Grad von Bewusstsein [3]). Ueberhaupt ist die Lehre vom Pneuma sehr zur Hand, namentlich auch deswegen weil aus diesem Begriffe ausser dem der Lebensluft und des Geistes auch der der Geister zu gewinnen war. Die stoische Auffassung, dass alles in der Welt Pneuma ist, klingt bei Tatian durch, jedoch im Sinne eines dualistischen Gegensatzes zur Materie, in die dasselbe nicht eingehen dürfe; letztere soll daher ihre eigenen hylischen Geister (als Mittelwesen) besitzen [4]). Irenäus unterscheidet den Hauch als Lebensprincip (πνοὴ ζωῆς) von dem lebenmachenden Geiste (πνεῦμα ζῳοποιοῦν), der die geistige Vollendung bedingt und der allein das Ewige im Menschen ist [5]). Des Pneuma bedurfte man namentlich auch, um den Gegensatz von Leib und Seele, wo dies nöthig erscheint, zu vermitteln. In dieser Rolle bewirkt

---

1) Neander a. a. O., S. 145. 217, Anm. 16. Ritter V, 338. Huber, d. Phil. d. Kirchenväter (München 1859), S. 88. Iren. II, 34. 4; V, 12, 2.

2) Tertull. d. an. 18, 23.

3) Orig. d. princ. II, 8, 1. Huber 175.

4) s. Tatian. or. ad Gr. 4 (S. 20 ed. Otto c. schol.).

5) Huber 88.

es bei Hilarius die vegetative und sensitive Thätigkeit, sowie die Empfänglichkeit für Lust und Schmerz (d. trin. X, 14). Den Gegensatz des vernunftlosen und des vernünftigen Seelentheiles finden wir bei Clemens von Alexandrien (Strom. VI, 6, 52; VII, 12, 79) als den des *πνεῦμα σαρκικόν* und der Vernunft wieder. Die platonische Lehre, dass sich dem rein Geistigen mehrere unmittelbar mit dem Organischen verbundene Theile angefügt haben [1]), wird bei dem Gnostiker Basilides zu der Erzählung von den Anhängseln (*προσαρτήματα*), d. h. von Geistern, welche zu der ursprünglichen Seele noch hinzugekommen sind. In Betreff des Wesens der Erkenntniss verwerthet derselbe die Lehre von den Idolen in der Wahrnehmung, mit denen zugleich die Eigenschaften der Dinge in die Seele hineinfliegen [2]). Bei den Vätern selbst erhalten die erkenntnisstheoretischen Ansichten die Tendenz auf eine Ergänzung durch die specifisch-christlichen Begriffe der Gnade und des Glaubens, als derjenigen welche erst in ihrem Zusammenwirken die Erkenntniss im höchsten Sinne vollenden. Justin der Märtyrer verbindet damit den zugleich frei- und tiefsinnigen Gedanken, dass die Gnade der tieferen Vernunfterkenntniss (*λόγος*) in Bezug auf das Wesen Gottes auch den Heiden nicht durchweg gemangelt habe [3]). Hinsichtlich des Glaubens betont Clemens, was wir in systematischer Verwerthung bei Augustin finden werden, dass jede Wissenschaft, da sie von unbeweisbaren Sätzen auszugehen habe, zu ihrer Sicherheit den Glauben brauche, nämlich den an ihre ersten Grundsätze, sowie dass der Inhalt des Glaubens einer Bestätigung durch Beweise nicht nur zugänglich, sondern bedürftig sei [4]). Die psychologische Definition des Glaubens giebt er mittelst der stoischen Begriffe der *πρόληψις*

1) S. o. I, 1. S. 206 f., vgl. Plotin. I, 1, 9.

2) Vgl. oben I, 1. S. 111 f. Matter, Hist. crit. du gnosticisme (1843), II, 77. Neander 55.

3) s. Huber 13.

4) Ritter V, 432.

und *συγκατάθεσις* [1]), die dabei allerdings von ihrer ursprünglichen Bedeutung nach dem Ethischen hin abgebogen sind.

3. In den endgiltigen Bestimmungen über das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zum Leibe zeigt sich noch viel angelegentlicher als einst bei Plato das Bestreben, die psychologische Betrachtung unter das Licht der ethischen Postulate zu stellen, und zwar gilt auch dies im Allgemeinen für die Gnostiker wie für die Väter gemeinsam. Für die Valentinianer hat die Seele die Aufgabe, die Folgen des Sündenfalles nach Möglichkeit wieder los zu werden und die ihr immanenten göttlichen Lebenskeime zur Entfaltung zu bringen, woraus sich bei ihnen die Eintheilung der Menschen in pneumatische, psychische und hylische ergiebt [2]). Die Fortdauer der Seele bleibt nach Justin's Ansicht der freien Macht und Gnade des göttlichen Willens anheimgestellt [3]). Tertullians anthropologische Grundansicht von der Körperlichkeit der Seele hat ihre Motive theils in dem Umstande, dass sie sich anscheinend schon in der Bibel findet, theils in dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches, durch welche ihre Fähigkeit, im Jenseits die Sünden des Diesseits abzubüssen, beruhen soll; ausserdem wirkt dazu der Glaube an Geistererscheinungen [4]). Als Bürgschaft dagegen für die Ansicht von der Unkörperlichkeit der Seele bringt Claudianus Mamertus ausser der Berufung auf die Unkörperlichkeit ihrer Kräfte und auf ihre Allgegenwärtigkeit im Leibe namentlich die christlichen Dogmen heran, dass sie geschaffen sei nach dem Ebenbilde Gottes, und dass sie die Fähigkeit habe, sich mit Freiheit Gott zu nähern oder von ihm zu entfernen [5]). Vor allem ist es die Lehre von der Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus,

---

1) *Πίστις* ist *πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις.* Strom. II, 2, 8.

2) Neander 126 f.

3) Semisch, Justin II, 367.

4) Tert. d. an. 7. 9. Hauschild, Tert.'s Psychol. u. Erk.-Theor. (Frankfurt a. M. 1880), S. 48 f.

5) Claud. Mam. de stat. an. I, 4. 5. 18. 24. III, 14.

die man allseitig behauptet, fast nirgends aber durch psychologische Analyse zu rechtfertigen sucht. Der Beweis ist in der Hauptsache immer damit gegeben, dass die entgegengesetzte Ansicht der christlichen Anschauung von dem Wesen und Berufe der Seele zuwiderlaufe. Wenigstens treten Gründe wie bei Origenes die Hinweisung auf die Eigenthümlichkeit des Selbstbewusstseins und der Vernunft erst in zweiter Linie zu den Folgerungen aus religiösen Vordersätzen hinzu [1]). Unter dem Einflusse der Dogmen von der Erbsünde einerseits und der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen andrerseits hat diese Freiheitslehre erst innerhalb der Patristik ihre völlige charakteristische Ausprägung erhalten [2]). Das Erstere erheischte als Eigenschaft des Menschen die Fähigkeit, sein Wollen auf das Böse zu richten, ohne dass, (was bei dem Determinismus sich nicht hätte ausschliessen lassen), Gottes Allmacht und Güte als mitschuldig an der verkehrten Entscheidung erschiene; in dem Anderen lag die Tendenz zu dem Bestreben, in dem Menschen ein Analogon derjenigen Eigenschaft wiederzufinden, kraft welcher man die Welt aus Gott durch einen unmotivirten Act des reinen Wollens hervorgegangen dachte. Dem Tertullian liegt die Willensfreiheit besonders auch zum Zwecke der Widerlegung gnostischer Behauptungen am Herzen, so namentlich gegenüber der Ansicht Marcion's, welcher den Schöpfer für die Sündhaftigkeit der Seele mit verantwortlich machte [3]).

Hierbei musste es begreiflicher Weise einen Unterschied machen, ob man an der Hand der beiden Dogmen mehr die Thatsache der Sündhaftigkeit oder die der Ebenbildlichkeit mit Gott vorwiegen zu lassen sich veranlasst fühlte. Für jene war es wesentlich, den Einfluss des Leibes auf die Seele, für diese dagegen, die Selbständigkeit der letzteren und ihre Gegensätzlichkeit zum Leibe hervorzuheben. Da nun für die christliche Gefühlsbestimmtheit der Väter beide ungefähr in gleicher Weise anregend waren, so ergab sich daraus ein

---

1) Vgl. Origenes d. princ. III, 1, 5 f. ctr. Cels. IV, 66.
2) s. Volkmann, Lehrb. d. Psych. II, 462.
3) Hauschild a. a. O. 73.

Schwanken hinsichtlich der Würdigung und Wesensbestimmung der Seele in ihrem Verhältnisse zum Leibe. Den Naturalismus, den man im Princip bestreitet, kann man doch nicht aller Orten von sich abthun. Man versucht es mitunter auch mit einer Verschmelzung des Entgegengesetzten; so Laktanz mit seiner Lehre, die Seele sei zwar licht- und feuerartig, aber eben von solcher Feinheit, dass man sie im Vergleiche mit dem eigentlichen Leibe als unsichtbar und unkörperlich zu setzen habe; sie stamme vom Himmel und durchdringe mit ihrer Lebenswärme den ganzen Leib; sie habe nichts Concretes, nichts von Gewicht u. dgl. [1]). Im Allgemeinen bleibt man allerdings bei der von den Neuplatonikern her gewohnten Ansicht von der unvergleichbaren Erhabenheit der Seele gegenüber dem Leibe. Man weist hin auf Thatsachen der inneren Erfahrung, welche ihre Selbständigkeit bekunden, und begnügt sich nach der anderen Seite mit dem Zugeständnisse, dass eben eine gänzliche Entfernung vom Leiblichen schon wegen der Gebundenheit, welche für die abstracte Erkenntniss hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmungsbilder bestehe, nicht in ihrer Macht liege [2]). Nach Irenäus hat der Leib keinen anderen Einfluss auf die Seele, als dass er sie auf Grund der Mittheilung von Bewegung, die von ihm zu ihr geht, etwas in der Schnelligkeit der Operationen zu hemmen vermag [3]). In Betreff des Schlafes bemüht sich Tertullian zu erweisen, dass in demselben keine Verringerung der Seelenkräfte oder des Seelenpneuma stattfinde, denn die unsterbliche Seele sei in steter Thätigkeit (d. an. 43. 46). Vor allem anderen aber bestimmt sich bei den Vätern je nach dem Vorwiegen des einen der beiden obersten Gesichtspunkte die Ansicht über den Entstehungsgrund der Seele. In den sich gegenüberstehenden Anschauungen des Creatianismus, der die Seele bei Ge-

---

1) Lactant. Instit. VII, 12. 13. d. opif. D. 16 f. Auch Theodoret glaubte die Seele in gewisser Hinsicht körperartig nennen zu können; s. Carus, Gesch. d. Psychol., S. 373.

2) Ebd. 374 f.

3) Huber 89.

legenheit des körperlichen Zeugungsprocesses von Gott dazu geschaffen werden lässt, und des Generatianismus oder (bei Tertullian) Traducianismus, der durch den Zeugungsvorgang selbst auch die Entstehung der Seele bedingt denkt, finden wir, von Tertullian's scheinbarem Materialismus abgesehen, auf psychologischem Gebiete fast den einzigen bestimmten Parteigegensatz innerhalb der Patristik. Die Gründe für das Eine oder das Andere sind aber in der Hauptsache dogmatisch-theologischer Natur. Man erkennt dies z. B. daran, wie u. a. die Apollinaristen ihren Traducianismus vertheidigten, in dem Sinne, dass die Seelen der Kinder aus denen der Eltern so entstehen, wie ihr Leib aus deren Leibe: die Ansicht, Gott selbst schaffe die Seelen, würde denselben bei jedem Ehebruche zum Mitschuldigen machen; auch verstosse diese Meinung gegen den Bericht der Schrift, dass Gott seit der Schöpfung ruhe [1]. Bei Laktanz wieder spricht zu Gunsten des Creatianismus seine hohe Meinung von der Superiorität und Göttlichkeit der Seele (d. opif. D. 8). Ganz besonders aber sucht Clemens von Alexandrien vermittelt der creatianischen Ansicht die Superiorität des Seelischen über das Leibliche in's Licht zu setzen. Indem die Seele von aussen in den Leib eingesenkt wird, wirkt sie mit dem irrationalen Theile als organisirendes Princip auf den Leib, sodass der Körper erst durch sie eigentlich zum Leibe wird und desshalb derselben als Organ ihrer Thätigkeit zu dienen hat (Strom. IV, 23, 150; VI, 16, 134 f.). Augustin bleibt zwischen beiden Ansichten, auch nachdem er von der Präexistenzlehre zurückgekommen ist, schwankend. Gegen die von der Erschaffung der Seele scheint ihm die Thatsache der Erbsünde zu sprechen; gegen die ihrer organischen Entstehung aber die Schwierigkeit, sich die neue Seele aus den untheilbaren und einfachen Elternseelen entspringend zu denken [2].

---

1) Nemesius d. nat. hom. 2. S. 108 f. Matth. Die Gegengründe des Nemesius sind ähnlicher Art.

2) Huber 291 f. Stöckl I, 390 f.

4. Hinsichtlich des empirischen Wesens der Seele lässt sich unter dem Einflusse der christlichen Gedanken namentlich die Tendenz beobachten, sie gegenüber ihren Theilen oder Vermögen als eine straffere Einheit zu fassen. Dies ergab sich namentlich auch aus der Rücksicht auf die Widerlegung häretischer Ansichten (des Apollinaris und Basilides), welche von der antiken Auffassung dazu fortgingen, die gesammte Seele als eine Ansammlung verschiedener „Geister" zu betrachten [1]). Gregor von Nyssa betont, dass seine Unterscheidung von Lebenskraft, sensitiver Kraft und Vernunft nicht drei Seelentheile sondern Seelenkräfte bezeichne (d. hom. opif. 14); Laktanz will die Unterscheidung von Seele und Geist (anima und mens) nicht substanziell sondern beziehungsweise gefasst wissen (d. opif. D. 18), sofern nämlich alle seelische und sinnliche, ja alle leibliche Thätigkeit wesentlich abhänge von der Mitwirkung der Vernunft (Inst. VII, 11). Nicht überall freilich vermag man diese Einheitlichkeit in strenger Weise festzuhalten. Den organische Zusammenhang von Leib und Seele namentlich verlieren unter der Wirkung des ethischen sowohl wie des mythischen Interesse die Väter sowohl, wie namentlich auch die Gnostiker mehr und mehr aus dem Auge. Nach Basilides und Marcion ist der Leib dem Geiste, der von oben stammt, nur äusserlich angehängt. Die Dreitheilung als Leib, Seele und Geist erscheint hier wie auch bei den Apollinaristen als ein sehr loses In- oder Nebeneinander. Aber auch bei Irenäus und Origenes ist es im Grunde nicht anders [2]). Nach ersterem ist der Mensch eine Verbindung des Fleisches mit der unkörperlichen und unvergänglichen Seele, welche die Vervollständigung dadurch erhält, dass der Geist Gottes (aus Gnade) hinzutritt. Der Grund dieser Lehre liegt in der biblischen Unterscheidung von Psy-

---

1) Die Ansicht der Valentinianer von den verschiedenartigen Seelen des Menschen, von denen die niedere immer die Umhüllung der höheren bildet (Neander 219, Anm. 21), kommt ungefähr auf dasselbe hinaus. — Vgl. auch Volkmann I, 23 f.

2) s. Stöckl II, 40. 70. 98. Huber 88. 175.

chikern und Pneumatikern [1]). Origenes erblickt in der vernunftlosen Seele, welche auch die Thiere besitzen und in den Instincthandlungen bethätigen, etwas Körperliches. Als solches bildet sie die Verbindung zwischen dem eigentlichen Leibe und der an sich unkörperlichen vernünftigen Seele, welche das Uebersinnliche erkennt, und der auch das Gedächtniss zugerechnet wird [2]). Laktanz betrachtet die substanzielle Verschiedenheit von Leib und Seele unter der Analogie nicht nur von Fleisch und Geist, sondern auch von böse und gut, und zwar so, dass die Güter der Seele Uebel für den Leib sind und umgekehrt [3]). Nach Basilius (und Gregor von Nazianz) ist die Vernunft zwar durch die niederen Seelenkräfte in den Leib eingesenkt und bedingt die Harmonie seiner Organe; sie ist aber an sich ohne körperliche Organe thätig und wirkt durch göttliche Erleuchtung [4]). Hierher gehört denn auch Basilius' Eintheilung der Affecte in solche des Fleisches an sich, wie physischer Schmerz u. dgl., des beseelten Fleisches, wie Müdigkeit, Hunger, Schläfrigkeit, und der incarnirten Seele (die eigentlich sogen. Affecte). Einige davon sollen natürlich und nothwendig sein, (weil sie auch bei Christus sich finden), andere dagegen aus verkehrtem Willen entspringen (Epist. 65).

5. Von psychologischen Theorien im strengeren Sinne, welche aus der Verschmelzung christlicher Gedanken mit antiken Anschauungen in selbständigerer Weise und mit dem Streben nach systematischer Ausführung hervorgegangen sind, nehmen unser Interesse zunächst in Anspruch die unter Nachwirkung der Pneumalehre begründete des Tertullian, die auf platonischer Grundlage ruhende des Gregor von Nyssa, und ganz besonders die aus neuplatonischen Erwägun-

---

1) Iren. IV, praef.; V, 1. Aehnliches bei Tatian, Or. ad Graec. 4, 12 f. 16.

2) Orig. d. princ. III, 1, 2 f., ctr. Cels. IV, 81 f. Ritter V, 535. Ueber das Gedächtniss ebs. Claud. Mam. I, 21.

3) Lactant. Inst. III, 12; IV, 25; VII, 5. d. ir. D. 15.

4) Basil. homil. in: Att. te ips. (pass.) u. ö.

gen in Verbindung mit tieferen eigenartigen Gedanken erwachsene des Augustin.

a. Bei Tertullian schmelzen die Vorstellungsweisen vom Wesen Gottes und der Seele, wie sie namentlich dem Alten Testamente eigenthümlich sind, mit der hylozoistischen Auffassung der Griechen und besonders der Stoiker zu einer über den spiritualistischen Dualismus hinausstrebenden einheitlichen Anschauung zusammen. Die bestimmenden Motive für dieselbe liegen theils in dem polemischen Interesse gegenüber den gnostischen Ansichten, theils in dem apologetischen im Hinblick auf die Möglichkeit von Strafen, d. h. von Leidensfähigkeit der Seele im Jenseits [1]).

Die Anknüpfung für seine Theorie bieten ersichtlich die Lehren vom Pneuma. Das Pneuma, lehrt er, ist nicht eine Substanz neben der Seele, zum Zwecke der Athmung u. dgl., sondern die Seele ist selbst Pneuma, weil sie als Hauch (flatus) zugleich athmet. Dies beweist schon der Umstand, dass Seele und Pneuma immer zusammen den Körper verlassen (d. an. 10 f. 18). So erklärt sich auch am einfachsten Gottes schöpferische Thätigkeit, sofern, wenn Gott selbst Pneuma ist, der Uebergang von ihm zur Welt als ein Aushauchen begriffen werden kann (adv. Marc. 2, 9). Auch das Verhältniss der Seele zu Gott (ihre Ebenbildlichkeit, Theilhaben am göttlichen Geiste, Unterordnung, Abgeschwächtheit, gesonderte Sinnesart) entwickelt Tertullian an dem Verhältnisse des Hauches (flatus) zum Geiste (spiritus); ebendaher ergiebt sich ihm die Erklärung für den Umstand, dass und wie die Seele als besondere Substanz neben Gott zu bestehen vermöge. Man erkennt deutlich, wie er hier auf diejenige Ausbildung des Pneumabegriffs zurückgeht, derzufolge dasselbe seiner verfeinerten Beschaffenheit nach als das angemessene Erklärungsmittel für den Zusammenhang von Sinnlichem und Geistigem, sowie als Bindeglied für die Wirkungen dieser beiden Seiten der Wirklichkeit sich darzubieten schien (s. o. S. 140 f.). Wie das Leibliche sich sonach nur graduell von der Seele unter-

1) Tert. d. an. 7. Hauschild 44. 47. 49.

scheidet, so lässt sich an der Hand dieser Anschauung nun auch in der Seele selbst wieder ein feiner und ein feinster Theil von einander abgrenzen, welcher letztere die Seele der Seele oder Geist ist (adv. Marc. 5, 15). Die Beweisgründe dafür sind ausser biblischen Belegen hauptsächlich die stoischen [1]). Die Unbestimmtheit des zu Grunde liegenden Körper- oder Pneumabegriffs erkennt man dabei auch hier an dem Umstande, dass dieser Seelenstoff als einfach und desshalb unauflöslich (unsterblich) gefasst werden soll (d. an. 9. 14. 22. 51).

Wie alle Dinge, so ist nach dieser Anschauung auch die ursprüngliche Entstehung der Seele auf einen Aushauch Gottes zurückzuführen: sie ist abgeschwächter göttlicher Geist. Der erste Mensch zog ihre Substanz von Gott, wie der Strahl die seinige vom Lichte [2]). Eben auf Grund dessen ist sie, wenn auch in abgeleiteter Weise, Substanz, gottverwandt und hat freien Willen (adv. Prax. 7), ist aber auch gegenüber dem ursprünglichen göttlichen Geiste unvollkommen und darum sündhaft [3]). Seit der Schöpfung aber entsteht jede einzelne Seele als Absenker (tradux) des elterlichen Pneuma im Acte der Zeugung selbst. Sie wird zugleich mit dem Leibe, und zwar in demselben, von den Eltern selbst erzeugt (res. carn. 45. d. an. 19 f. 27). Dieser Gedanke lag auf Grund der Pneumalehre allerdings nahe genug, sofern sich der ganze physiologische Process lediglich als eine Abscheidung von Pneuma in verschiedenen Graden der Feinheit darstellte. In diesem Sinne konnte Tertullian in Uebereinstimmung mit seiner Grundansicht lehren, dass in der Zeugung immer leiblicher und geistiger Saame zusammenwirke, von denen jener aus dem Körper, dieser aus der Seele des Erzeugers herkomme (d. an. 27).

---

1) Stöckl II, 226. 229. Stoischen Ursprungs ist namentlich das Argument, das Unkörperliche könne nur als ein Accidenz des Körperlichen gefasst, mithin die Seele im Sinne der Unkörperlichkeit nur als Accidenz des Leibes gesetzt werden, wie die Bewegung als Accidenz der Materie. adv. Herm. 41.

2) Apolog. 21 (I, S. 87 f. ed. Leop.); vgl. adv. Marc. 2, 5.

3) Hauschild 13 f. 19.

Die Seele ist überhaupt ausgedehnt, begrenzt und hat ein gewisses Aussehen (ebd. 7). Sie kann daher u. U. von Personen im ekstatischen Zustande auch mit Augen gesehen werden, sowie sie ja auch sich selbst „sieht" (ebd. 9. d. carn. Chr. 12). Sie hat ferner schon an sich Organe, welche denen des Leibes analog sind, Sinnesorgane, deren sie sich beim Denken, im Traume und nach dem Tode bedient [1]); sie kann auch mit dem Leibe wachsen, nämlich sich ausdehnen, ohne ihre Substanz zu verändern (d. an. 37). Es giebt daher auch keine ihrer Thätigkeiten, die nicht mehr oder weniger durch den Leib vermittelt wäre (res. carn. 15). Seele und Leib sind so eng verwachsen, dass man nicht eigentlich angeben kann, welches von beiden das Andere umfasse (ebd. 7). Nur auf diese Weise nämlich scheint für Tertullian die Eigenthümlichkeit des Menschen als einer wirklichen Einheit der beiden Seiten entsprechend bezeichnet zu sein (d. an. 40). Den Sitz der Vernunft verlegt er in das Herz (ebd. 15). Trotz ihrer Materialität ist ihr die Unsterblichkeit ebenso gewiss, wie dem göttlichen Pneuma, von dem sie im Grunde ein Absenker ist (d. an. 41).

Die „Seelentheile" bilden trotzdem nicht ein s. z. s. anatomisches Nebeneinander, sondern eine auf's engste verflochtene gegenseitige Beziehung von Kräften, die sich gar nicht bis in's Einzelne von einander scheiden lassen, weil die verschiedenen Gebiete in einander übergreifen [2]). Im Hinblick auf seine Gegner, die Gnostiker, welche den Geist (νοῦς) zu einer besonderen göttlichen Weltpotenz zu machen geneigt sind, streitet Tertullian besonders gegen die aristotelische Ansicht von dem Verhältnisse des thätigen Geistes zur Seele; er erblickt in derselben nichts anderes als die Ueberweisung aller wirklichen Lebensthätigkeit an die Seele, wobei auf Seiten des Geistes im Grunde nur Ruhe und Wirkungslosigkeit übrig bleibe (d. an. 12). Die apologetische Rücksicht treibt denn bei ihm auch ein bemerkenswerthes positives Resultat hervor

1) Hauschild 53.
2) Ebd. 60.

in der Einsicht, dass die sinnliche und die Vernunft-Erkenntniss nicht wie zwei neben oder über einander liegende Vermögen getrennt werden dürfen: an der höheren wie an der niederen Erkenntniss hat die Seele mit allen ihren Vermögen Theil. Da dieselbe Gott in der Natur (also im Sinnlichen) zu erkennen fähig ist, so muss die Vernunft auch schon in der sinnlichen Erkenntniss betheiligt sein. Dass die Art der Erkenntniss des Sinnlichen von der des Abstracten und Unsinnlichen verschieden erscheint, liegt nicht an der Getrenntheit der seelischen Kräfte, sondern an der verschiedenen Beschaffenheit der Objecte. Die platonische Ansicht von einer unsinnlichen Erkenntniss vor der Verleiblichung und von der rein begrifflichen Wiedererinnerung als dem Wesen der wahren Erkenntniss ist für Tertullian ebenso unrichtig, wie die gnostische von einem besonderen Geistesvermögen als Organ für des Uebersinnliche und Mystische [1]). Diese Abweisung steht jedoch nicht entgegen der Meinung, dass dem Menschen mit der Vernunft zugleich das Vermögen der Divination gegeben sei, letzteres nicht in dem Sinne der Weissagung, sondern des Wissens vom Göttlichen, womit allerdings u. U. auch ein Ahnen desjenigen sich verknüpfen kann, was als zukünftig nur dem göttlichen Wissen offenbar ist, eine Art natürlicher Prophetie, die der Seele aus eigenen Mitteln zuwächst und sich daher auch in Träumen äussert [2]). Da die Seele von Gott stammt und das Erkennen in ihrem Wesen liegt, so kann das Vernunftlose an ihr nicht, wie Plato meint, wesentlich sein; es ist vielmehr auf eine zunehmende Verderbniss der Seele in Folge des Sündenfalles zurückzuführen. Eine uranfängliche Mitgift der Seele ist dagegen die Erkenntniss und das Bewusstsein ihrer selbst, und damit auch diejenige Art des Gottesbewusstseins, welche den Menschen ohne Unterschied des Glaubens angeboren ist [3]).

---

1) „Quid erit sensus nisi ejus rei quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus nisi ejus rei quae intelligitur sensus?“ d. an. 18. Hauschild 61 f.

2) d. test. an. 5; d. an. 46. 47.

3) Hauschild 58 f. Marc. 1, 10. d. carn. Chr. 12.

Bei Gelegenheit dieses Punktes lässt sich übrigens erkennen, (was bei dem psychologischen Principe Tertullians im Vergleiche mit dem des Augustin und anderer ohnehin hervortritt), wie die Rücksicht auf christliche Vorstellungen innerhalb der Patristik ein Anlehnen an die entgegengesetztesten früheren Standpunkte nicht ausschloss. Aus der Lehre nämlich, dass die Unsterblichkeit als eine Gnadengabe Gottes und nicht als eine im natürlichen Wesen der Seele liegende Eigenschaft gelten müsse, nimmt später Arnobius Veranlassung, nicht nur gegen die Präexistenzlehre, sondern auch gegen die Meinung, dass das Lernen in Wiedererinnerung auf Grund angeborener Ideen bestehe, zu streiten, und zwar mit Hilfe des fingirten Experimentes, dass ein in einem unterirdischen Gemache ohne jeden Sinneseindruck aufgewachsener Mensch weder Sprache noch irgendwelche Ideen erwerben werde [1]).

b. Im vollkommenen Gegensatze zu Tertullian sind für Gregor von Nyssa alle früheren Definitionen der Seele mit Ausnahme der platonischen unzulänglich. Gegen die aristotelische, deren Sinn er offenbar nicht ganz erfasst, wendet er ein, der Begriff eines Körpers, der schon vor der eigentlichen Beseelung potenziell Leben enthalte, sei unklar und widersprechend. Auch tadelt er daran, dass die Seele dabei ihre wesentliche Bestimmung von ihrer Bedingtheit durch die Beschaffenheit des Leibes erhalte. Für ihn selbst kommt es dem gegenüber darauf an, die Seele für eine auf sich selbst bestehende Substanz (*οὐσία αὐτοτελής*) zu erklären, die ihrer Natur nach bewegt ist und in der Ruhe ihren Untergang haben würde [2]). Sie durchdringt den ganzen Körper, ist aber nicht räumlich mit ihm vereinigt, sondern dynamisch, „wie das Licht mit der Luft“. Sie ist nicht eigentlich im Leibe, sondern dieser in ihr [3]). Gott hat sie zu dem Leibe erschaffen,

1) Arnob. adv. nat. II, 20 f. s. A. Lange, Gesch. d. Mat. I^2, 336. Ueberweg-Heinze, Grundriss etc. II^5, 74; über die Fortwirkung von Tertullians „Materialismus“ in der Patristik ebd. 109.

2) Greg. Nyss. I, S. 18 ed. Oehler (Leipzig 1859).

3) Greg. Nyss. d. opif. hom. Kp. 11 f. Stigler, d. Psych. d. h. Greg. v. N. (Regensburg 1857), S. 56. Vgl. Plotin's Ansicht. ob. S. 320.

damit seine Herrlichkeit und Güte sich einem Erkennenden offenbare; er schafft sie im Momente der Empfängniss [1]) und lässt sie von da an mit dem Leibe wachsen, (eine Bestimmung, um deren willen man Gregor auch wohl für einen Vertreter des Generatianismus gehalten hat) [2]). Sie würde diese Entwickelung übrigens gar nicht brauchen, wenn sie nicht in Folge der Sünde von Anfang an der Vervollkommnung bedürftig wäre; sie kann wenigstens die Vollkommenheit, welche ihr eignet, nur gemäss der Entwickelung des Leibes nach und nach zur Darstellung bringen [3]). Eine Folge der Sünde ist auch die Geschlechtlichkeit des Menschen. Im Sinne und Plane Gottes lag sie ursprünglich nicht oder wenigstens nur insofern als er die Folgen der Sünde, (die eine Vermehrung der Menschen nach Art der Engel unmöglich machte), voraussah [4]).

In den anthropologischen Bestimmungen Gregor's erkennt man das Bestreben, einerseits der Selbständigkeit und Unvergleichbarkeit der Seele, andrerseits ihrer organischen Einheit mit dem Leibe gleichmässig gerecht zu werden. Die geistige Organisation des Menschen, deren Grundzug darin besteht, dass er sowohl Intelligenz als auch Liebe ist, und dass der Geist (νοῦς) durch alle Sinne und Organe des Leibes einheitlich durchwirkt, wird erklärt aus der Ebenbildlichkeit mit Gott (de opif. hom. c. 6). Ebendaher soll die Unterscheidung der Seele von dem Geiste und dem Logos, ihren eigentlichen Denkkräften, abgeleitet werden, von denen jener, wie bei Paulus das Pneuma, alles zu erforschen bestimmt ist, dieser aber, der in einen geistigen und einen körperlichen (das Wort) zerfällt, die discursive Verarbeitung und Aussprache des Geschauten zur Aufgabe hat. Diese psychische Trinität ist ein Nachbild der göttlichen. Der Mensch ist aber als Ebenbild Gottes zu-

---

1) Ritter, D. christl. Phil. (Göttingen 1858) I, 365. Stigler 81.

2) s. Huber 202. Stigler 72 f.

3) Stigler 75. 76 Anm.

4) Anders Augustin, der nur die Begehrlichkeit, nicht aber die Geschlechtlichkeit als Folge der Sünde anerkannte. Ebd. 86. 89.

gleich Mikrokosmos. Nicht bloss ist der Geist fähig, die Weisheit Gottes zu begreifen, sondern die sinnliche Seele spiegelt ihrerseits die Welt nach dem Maasse ihrer Fassungskraft. Dieses Weltliche ist Mittel zur geistigen Entwickelung, zu der allerdings noch die Unterstützung durch den heiligen Geist hinzukommen muss, und die ihre Fortsetzung und Vollendung erst in einem künftigen Dasein zu finden hat, wie wir ja auch das Ziel der Erkenntniss, nämlich Gottes Wesen, erst in allmäligem Fortschreiten erreichen [1]).

In seiner Ansicht vom Wesen des Leibes schwankt Gregor zwischen einer phänomenalistischen Auffassung desselben und derjenigen Ansicht, wonach er (neuplatonisch) als Materie ein positives Gegenstück zu der Vortrefflichkeit des Geistes ausmacht. In jenem Sinne sucht er zu zeigen, wie alle Eigenschaften, die wir dem Körper beilegen, Abstracta sind, sowie dass von dem Begriffe des letzteren selbst nichts übrig bleibt, wenn man ihn der Summe dieser Qualitäten entkleidet denkt. Dies lässt, wie Gregor weiter ausführt, darauf schliessen, dass auch er im Grunde geistiger Natur ist; hat doch auch Gott seinem Wesen nach im Grunde nichts anderes als Geistiges schaffen könne. Dass der Mensch auch körperlich erscheint, ist hiernach nur die Folge unserer sinnlichen Erkenntnissweise, die verworren ist und diese Verworrenheit, kraft deren sie ihm und den Dingen überhaupt grössere Bedeutung beilegt als ihnen zukommt, als Wirkung der Sünde an sich trägt [2]). Andrerseits aber hat bei Gregor doch der Leib ganz die Rolle der platonischen Materie: Seele, heisst es, ist der Geist (das Pneuma im spiritualistischen Sinne) in seiner Verbindung mit der zum Körper sich entwickelnden Materie, eine Verbindung, durch welche jeder von beiden Factoren seiner Natur gemäss den anderen modificirt [3]). Nicht

1) Ebd. 15 f. 50. Ritter, Christl. Phil. I, 367 f.

2) Stigler 65 f. Ritter 372.

3) Stigler 51. Ebenso bei Ambrosius mens und anima (ebd.). Die Thiere, die keine Vernunft besitzen, haben nach Gregor nicht eigentlich Seele sondern Lebenskraft. d. hom. op. c. 15 (III. 87 Oehl.).

die Existenz zwar der Seele, wohl aber ihre normale Kundgebung hängt von den leiblichen Organen ab. Gehirn und Herz, Leber u. dgl. vermitteln die Bethätigung ihrer Lebensäusserungen, ohne desshalb im alten Sinne den „Sitz der Seele“ auszumachen. Die unfertigen oder abnormen Zustände des Leibes dagegen sind für die Seele ein Hinderniss ihrer Entwickelung. Zwischen Leib und Seele besteht eine Sympathie, der zufolge sie sich ihre gegenseitigen Zustände vermitteln [1]). Wenn aber der Geist seinen Bund mit Gott löst, so verkehrt sich das ursprüngliche Verhältniss, und er geräth in die Knechtschaft der Materie. Vom Leibe her stammen der Seele auch die Affecte, die zu ihrem Wesen nicht ursprünglich gehören; sie muss dieselben aber haben, weil sie an denjenigen Eigenschaften des Leibes Theil nimmt, welche ihm aus der pflanzlichen und thierischen Natur beigemischt sind. Bei den Thieren sind sie naturgemässe Instincte zur Sicherung und Erhaltung des Lebens und haben dort ihre unverrückbaren Grenzen; beim Menschen hingegen sind sie Krankheiten der Seele, Leidenschaften, welche die Vernunft knechten, und die der Verstand zu dauernden bösen Eigenschaften der Seele erheben kann. Trotz dieser Auffassung sollen sie indess nach anderen Aeusserungen Gregor's von Haus aus neutrale Erregungen der Seele sein, die hinsichtlich ihrer Qualität erst durch den Gebrauch, den der Geist von ihnen macht, eine Werthbestimmung erhalten [2]). Im stärksten Gegensatze zu seiner Vorliebe für die phänomenalistische Auffassung der Materie steht endlich die Lehre Gregor's, wonach die Verbindung seiner Seele mit dem Leibe auch nach dem Tode fortdauert, indem die erstere nämlich zu den Elementen des letzteren auch nach deren Zerstreuung und Verbindung mit anderen eine Beziehung und Gegenwärtigkeit behalten und auf Grund dessen befähigt sein soll, dieselben (bei der Auferstehung des Fleisches) wieder zu sich zu sammeln.

---

1) d. hom. op. Kp. 12 (III, 61 Oehl.). Stigler 61.
2) Stigler 62. 102 f. 105.

Die Seele ist ihrem Wesen nach einheitlich, bethätigt sich aber in den drei Hauptkräften der Ernährung (Vegetation), der Empfindung und des Denkens (d. opif. h. 15). Die bewegende Kraft liegt für Gregor nicht neben oder gleichsam zwischen diesen, sondern ist mit jeder derselben in specifischer Weise verbunden. Er unterscheidet drei Arten des Begehrens: das fleischliche, seelische und geistige (ebd. 8), womit er an die neutestamentliche Eintheilung der Menschen in fleischliche, psychische und pneumatische anknüpft, wie denn bei ihm ebenso wie dort diese Unterscheidung eine ausschliesslich ethische Bedeutung hat [1]. So sind die Tugenden des psychischen Menschen Ergebnisse selbstgeschaffener Begriffe über das was sich schickt u. dgl., während Tugenden im eigentlichen Sinne nur der Pneumatiker hat.

Die Ansichten Gregor's über das Wesen der Erkenntniss stehen durchaus unter dem neuplatonischen Gesichtspunkte. Der Geist wirkt auch in der Sinneswahrnehmung das Wesentliche, insofern er das Wahrgenommene zum Bewusstsein und zum Verständniss bringt. Er ist somit das eigentlich Sehende und Hörende, wie sich dies namentlich in der individuellen Verschiedenheit der Urtheile zeigt, welche über den Inhalt der Wahrnehmung gefällt werden. Der Geist ordnet diesen Inhalt, indem er das Fremde scheidet und das Gleichartige zusammenfasst. Andrerseits ist aber auch seine Leistung von der der Sinne abhängig. Wo (wie im Schlafe) die letzteren nicht wirken, muss er selbst in seiner Thätigkeit still stehen, denn, wie Gregor wiederholt hervorhebt, auf den Sinnen beruht seine Verbindung (*συνανάκρασις*) mit dem Leibe (d. hom. op. 13. III, 72 Oehl.). Sein entsprechendes Erkenntnissgebiet hat aber der Geist an Gott und seinen Eigenschaften. Der alte Satz, das Gleiche erkenne man durch das Gleiche, gilt bei Gregor in dem Sinne, dass der Geist als das Gottähnliche in uns Gott zu erkennen vermöge. Darum ist ihm auch Wissen und Nichtwissen (*ἄγνοια*) im höchsten Sinne des Wortes davon abhängig, ob der ethisch-mystische Zusammenhang mit Gott für den

1) So auch bei anderen, besonders bei Hilarius; ebd. 47.

Menschen besteht oder unterbrochen ist. Die Bewegung und Bethätigung des Geistes ist das Denken (*διάνοια*) und der Willensentschluss (*προαίρεσις*) [1]. Im Gebiete des eigentlichen Erkennens unterscheidet Gregor das höhere oder tiefere Wissen der geistig bereits Erstarkten (*ἐπιστήμη*, *εἴδησις*) und das noch unerfahrene, der Täuschung unterworfene, welches sich noch nicht von dem Streben nach Lust frei gemacht hat (d. hom. op. 20). Mit Plato betrachtet Gregor ferner das eigentliche Wissen als eine Art Trennung der Seele vom Leibe. Der äusserste Gegensatz dazu ist der Zustand im Schlafe, dessen physiologische Erklärung auf Grund eines feuchten Dunstes ähnlich wie bei Aristoteles (s. o. S. 82) ausfällt [2]. Auch seine Ansicht über die Entstehung der gewöhnlichen Träume stammt von dorther: der Traum lässt die Nachbilder der Eindrücke aus dem Wachen sich abspielen und die organischen Stimmungen des Leibes anklingen. Hierbei wirkt nicht das Denken (*διάνοια*) sondern die „vernunftlose Disposition dazu" (*ἀλογωτέρα διάθεσις*), obschon auch hier ein gewisser Einfluss der geistigen Potenz nicht ganz ausgeschlossen sein soll.

Da die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, so erscheinen die niederen Seelenkräfte, Muth und Begierde, bei Gregor als Anhängsel, welche aus dem vernünftigen Theile gleichsam hervorwachsen und, wenn sie von demselben nicht beherrscht werden, ihm u. U. widerstreiten. Ihre Entstehung hängt zusammen mit dem ursprünglichen Abfalle des Menschen von Gott (d. an. et res. I, 50 Oehl.).

Eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Geistes und der Denkkraft ist endlich nach Gregor's Ansicht die Freiheit im Sinne der Fähigkeit, unbeeinflusst und durchaus aus eigener Kraft Entschlüsse zu fassen [3]. In diesem Zusammenhange

---

1) Belege ebd. 92 f. 97 f. 49.

2) d. hom. op. 13. Das physiologische Pneuma dient bei Gr. auch ganz in der Weise der Alten zur Erklärung des Lachens und Weinens (ebd. 12; III, 58 Oehl.).

3) *προαίρεσις* ist *ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον*; s. Stigler 101.

liegt es begründet, dass umgekehrt die vernünftige Natur mit dem freien Willen auch das Gnadengeschenk des Denkens verliert, denn sie bedarf desselben nicht mehr, sobald sie der Herrschaft fremder Eindrücke und Triebe anheimfällt [1]). Wie die Fähigkeit des Denkens, so hat übrigens auch die der Freiheit ihre Grade und ihre Entwickelung, bis sie nach dem Tode mit der Liebe und der Erkenntniss selbst eins wird [2]).

c. Anders als mit den bisher besprochenen patristischen Theorien, die im Wesentlichen Reproductionen und Combinationen antiker Ansichten sind, verhält es sich mit der Psychologie Augustin's, der nicht nur schon vor seiner Bekehrung sich den Inhalt der damaligen musisch-rhetorischen und dialektischen Bildung vollständig angeeignet hatte, sondern auch die erforderliche Selbständigkeit und Schärfe des wissenschaftlichen Denkens besass, um sowohl das Ueberlieferte, wie auch das der neuen Weltanschauung Angehörige nach eigenen Gesichtspunkten zu verschmelzen und weiter zu bilden. Bei Augustin allein erlangt daher die psychologische Theorie in der Patristik eine gewisse Selbständigkeit und namentlich auch eine Fruchtbarkeit für die Folgezeit. Von den Einflüssen, die auf ihr gewirkt haben, ist, nachdem er den manichäischen abgestossen, besonders der der Platoniker merklich geblieben. In seinen früheren Schriften behandelt er die Frage vom Wesen der Seele mit Vorliebe, und zwar in einer Weise, die man fast noch ebenso gut als eine Fortbildung der neuplatonischen, wie als eine Grundlegung der christlichen Gedanken könnte gelten lassen. Die specifische Glaubensphilosophie seiner späteren Zeit zeigt eine Veränderung des ursprünglichen Standpunktes auch weniger in dem Ablenken von den bisher vertretenen Gesichtspunkten, als vielmehr in der Abschwächung des Vertrauens, welches er früher, mehr im Sinne der Griechen, auf die Zulänglichkeit des menschlichen Erkennens und Denkens

---

1) Huber 204.
2) Stigler ebd.

hinsichtlich des normalen und speciell des christlich bestimmten Wollens und Handelns gesetzt hatte [1]).

In der vorwiegend psychologischen Periode ist der Einfluss Plotin's auf Augustin besonders ersichtlich an den Argumenten, mit denen er den Materialismus bestreitet. Für die Unkörperlichkeit der Seele macht er die Thatsache des Gedächtnisses geltend, demzufolge die Seele die sinnlichen Gegenstände auch dann kennt, wenn sie sie nicht mehr wahrnimmt, und ausserdem das Verschiedenartige in einer durch körperliche Substanz unerklärlichen Weise zusammenfasst; ferner den Umstand, dass sie die räumlichen Dimensionen und die geometrischen Anschauungen auch abstract zu denken im Stande ist. Gegen die Ansicht, dass die Seele mit dem Körper und vermittelst desselben wachse, führt er an, das Wachsthum der Seele, das in der Tugend bestehe, sei etwas dem körperlichen Wachsthume, d. h. der Grösse, ganz Heterogenes; ihre Selbständigkeit in dieser Beziehung ergebe sich daraus dass zu leiblichen Kraftleistungen ausser den körperlichen Bedingungen immer schon der seelische Impuls als solcher mit dazugehöre. Ferner, was Unkörperliches erkenne, müsse nach dem Satze, dass das Gleiche erkannt wird durch das Gleiche, doch wohl selbst unkörperlich sein [2]). Als positiven Gegenbeweis stellt er aber besonders die Thatsache hin, dass die Seele Subject der Erkenntniss und aller inneren Thätigkeit ist: das Subject der Erscheinung kann aber nicht die Erscheinung des Subjectes, mithin nicht Eigenschaft des Körpers sein [3]). Wäre die Seele Körper, so würde sie sich selbst schon als solchen erkennen, ebenso wie sie sich selbst schon als inneres Leben, Denken und Wollen weiss und erkennt [4]). Man bemerkt hier die Wirkung

---

1) s. Heinzelmann, über Augustin's Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele (Halberstadt 1868), S. 3 f.

2) Belege ebd. S. 20 f. Wörter, die Unsterblichkeitslehre in den philos. Schriften Augustin's (Freiburg 1880), S. 21 f.

3) d. trin. X, 10, 15. Ritter, Gesch. d. Phil. VI, 227.

4) s. Gangauf, Metaphysische Psychologie des heiligen Augustin (Augsburg 1852), S. 170 f. (Belege).

welche bei Augustin die vermehrte Einsicht in das eigenthümliche Wesen des Bewusstseins auf die psychologische Grundfrage ausübt: die Seele, heisst es, hat eine unmittelbare Erkenntniss von sich selbst, weil sie auf Grund des Selbstbewusstseins sich selbst das nächste Object der Erkenntniss ist. Erst dadurch ist es ihr auch möglich, anderes, was durch ihre eigene Thätigkeit ihr gegenständlich wird, zu erkennen (d. trin. IX, 3). Dies gilt, wie von den Gegenständen des äusseren, so namentlich auch von denen des inneren Sinnes. Im Selbstbewusstsein bezeugt sich die Seele selbst ihre Existenz und ihr Wesen als Denken. Sie vermag allerdings auch an dieser Einsicht zu zweifeln, aber im Zweifel selbst ist sie ja wesentlich Denken und sich ihrer selbst als eines Denkens bewusst. Alle Aeusserungsweisen sonach, in denen die Seele sich selbst wesentlich erscheint, sind unkörperlicher Natur. Die Grösse der Seele ist daher lediglich dynamisch, als die Kraft und Macht derselben, zu fassen (d. quant. an. 17, 30). Obwohl sie mit dem Körper leidet, kann sie demnach doch nicht in ihm räumlich ausgedehnt sein. Ihr Leiden ist eher so, wie das Auge von dem Gegenstande leidet, den es mit dem Blicke berührt, d. h. sie vermag da zu leiden, wo sie selbst räumlich nicht ist [1]). Die Seele ist sonach der Quantität unzugänglich, räumlich untheilbar, besitzt Bewegung nur in der Zeit; sie ist überhaupt dem Leibe heterogen (d. quant. an. 2, 3; 14, 23; de ver. rel. 10, 18). Von diesen Bestimmungen aus wird auch die naturalistische Ansicht von dem Verhältnisse der Einzelseele zur Weltseele abgelehnt, die Individualität der Einzelseele stärker hervorgehoben, und die Menschenseele als von der Thierseele dem Wesen nach verschieden betrachtet, (womit auch die Lehre von der Seelenwanderung aufgegeben ist). Eine Verwandtschaft hat die Seele einzig zu dem göttlichen Reiche der Dinge, und sie ist schon deswegen erhaben über alles creatürliche Wesen (d. trin. XI, 5, 8 u. a.).

Auch hinsichtlich der Entstehung der Seele weist Augustin jeden Zusammenhang mit dem Naturalismus zurück; selbst

---

1) Heinzelmann 21 f. Wörter 50.

die Ansicht von der Emanation der Seele aus Gott fällt ihm unter diese Verurtheilung (d. gen. ad litt. VII, 2, 3). Zu einer positiven Entscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Theorien, (von denen ihm der Creatianismus offenbar am nächsten lag), haben diese negativen Instanzen für ihn freilich nicht hingereicht (s. o. S. 368). Die Unsterblichkeitsbeweise Augustin's sind die platonischen oder plotinischen oder wenigstens Folgerungen aus denselben; letzteres gilt namentlich von seinem selbständigsten Beweise: dass die Seele ewig sein müsse, weil ihr die Wahrheit, die ewig ist, innewohnt [1]).

Trotz seines Widerspruches gegen die Ausgedehntheit der Seele hält Augustin die Ansicht von ihrer Verbreitung durch den ganzen Leib fest, wobei er den Unterschied dieser Art der Verbreitung von der quantitativen freilich nur vermittelst einer unklaren Terminologie zu bezeichnen vermag: die Seele durchdringt den Leib nicht in „localer Diffusion“, sondern in „vitaler Intention“, was durch den Zusatz, sie sei dabei ebensowohl in jedem einzelnen Theile, wie auch in allen zusammen ganz enthalten (in singulis tota et in omnibus tota), weniger erklärt als wiederholt wird [2]). Dem entsprechend heisst es, den äusseren Eindruck auf den Leib fühle immer die ganze Seele, und zwar, ohne sich dorthin zu bewegen, immer an der Stelle, wo er geschieht (d. imm. an. 16, 25). Das eigentliche Wesen aber und der Grund für die Möglichkeit solcher Vereinigung und Wechselwirkung zwischen Leib und Seele bleibt wissenschaftlich, wie Augustin ausdrücklich sagt, unerforschlich (d. civ. D. XXI, 10, 7). Gott wirkt eben diese Beschaffenheit des Menschen als seine zu Leib und Seele hinzukommende Form, weil es so gut ist [3]). Jedenfalls aber ist der Mensch eine aus jener Vereinigung beider Substanzen hervorgehende, von jeder derselben als solcher verschiedene dritte

---

1) s. Wörter 63 f. Heinzelmann 10.

2) Epist. CLXVI, 2, 4.

3) Vgl. Bestmann, qua ratione Augustinus notiones phil. Gr. ad dogm. anthropol. describenda adhib. (Erlangen 1877). S. 16.

Substanz. Der Leib wird sonach erst durch die Seele zum (organischen) Leibe [1]), während andrerseits die Seele durch ihre Verbindung mit letzterem erst fähig wird, in demselben durch sich selbst zu leiden [2]). Ueberhaupt besitzt die Seele als Theil des Organismus Veränderlichkeit, was nicht nur, wie Augustin ausdrücklich (gegen die Neuplatoniker) bemerkt, für die Sinne, sondern auch für die Vernunft zu gelten hat [3]). Auch absolute Einfachheit kommt ihr deswegen nicht zu, denn dann wäre sie als unveränderlich zu setzen; sie ist eben nur einfacher als der Leib [4]).

Im Vergleiche mit dem Körper ist die Seele aber trotzdem das Höhere [5]); wesentlich aus diesem Grunde spricht Augustin dem Leibe die Fähigkeit, auf die Seele zu wirken, ab: nicht er wirke auf sie, sondern sie wirke im Leibe auf sich selbst [6]). Auch in der Empfindung ist hiernach die Seele nicht leidend, sondern thätig und zwar allein thätig; sie nimmt durch die Sinne wahr, indem sie ihre Kraft auf sie richtet und sie dadurch für Eindrücke im eigentlichen Sinne, d. h. für bewusste Affectionen empfänglich macht (Music. VI, 5). Die Bilder materieller Objecte, die in der Seele bleiben, haben nichts Körperliches, so wenig wie die Affecte der Seele dergleichen haben (d. an. et ej. or. IV, 15, 22). Neben dieser Auffassung, die anscheinend den reinen Spiritualismus anstrebt,

---

1) „Tradit speciem anima corpori ut sit corpus in quantum est"; de imm. an. 15, 24; vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psych. I, 141.

2) Gangauf 309.

3) Ritter VI, 235 f. d. lib. arb. II, 12, 34.

4) Gangauf 179. d. trin. VI, 6, 8.

5) Ritter VI, 229 f. Unter dem Einflusse der Kirchenlehre modificirt Augustin diese Auffassung (im Hinblick auf die Auferstehung des Fleisches) später dahin, dass der Leib nur als sündiger und verderbter das Niedrigere sei.

6) Gangauf 309. Als Erfahrungsbeweise für die Selbständigkeit der Seele werden angeführt die Fähigkeiten des Menschen, sich bei angespanntem Denken mit offenen Augen von allem Sinnlichen abzuwenden, plötzlich stillstehend die Bewegung des Leibes zu hemmen, und am örtlichen Ziele vorbeizugehen. d. gen. ad litt. VII, 20, 26. Heinzelmann 18.

steht freilich noch als Rest der naturalistischen die andere, wonach zwischen Leib und Seele als Mittelglieder verfeinerte Stoffe, nämlich Luft und Licht stehen, durch welche die Seele den Leib belebt, bewegt und namentlich auch empfindet [1]).

Für sich selbst ist die Seele eine organische Einheit mit der Vielheit ihrer Kräfte und Vermögen, die in ihrem gegenseitigen Ineinandergreifen und Enthaltensein das einheitliche Leben einer Substanz ausmachen [2]). Seele und Geist sind dem Wesen nach nicht zweierlei, sondern bezeichnen nur eine verschiedene Beziehung der einheitlichen Seele. Je nachdem sie nämlich dem Leibe zugekehrt ist, hat sie das vegetative und sensitive Vermögen; sofern sie aber über denselben erhaben ist, besitzt sie Vernunft. In jener Beziehung heisst sie Seele, in dieser, sowie überhaupt in Hinsicht ihrer Unkörperlichkeit, Geist [3]). Die verschiedenen Vermögen sind nicht „Theile" im alten Sinne, sondern verschiedene Wirkungsweisen der einen Seele [4]). In der Eintheilung ihrer Vermögen selbst kreuzt sich bei Augustin die in das vegetative, sensitive und vernünftige mit der in Erkenntniss- und Willensvermögen. Die Stufen der Erkenntniss sind von unten auf zunächst gegeben in den Sinnen, dem Gemeinsinn und der Anschauungs- und Einbildungskraft, welche letztere Bilder des Sinnlichen sowohl aufbewahrt als auch selbstthätig hervorbringt. Eine wichtige Stelle hat ausserdem das Gedächtniss, welches Augustin mit der Vernunft und dem Willen in nähere Beziehung bringt; er unterscheidet von dem sinnlichen das intellectuelle Gedächtniss, welches den übersinnlichen Erkenntnissen zu dienen hat, sowie er auch das Selbstbewusstsein

---

1) d. gen. ad litt. III, 5; VII, 15. 18 f. d. quant. an. 22. Nerven und Pneuma, Herz und Hirnventrikeln nehmen dabei dieselbe Stelle ein, wie bei Galen.

2) d. trin. X, 11, 18. Huber 289 f.

3) Quaest. 83, 7. d. gen. c. Man. II, 8. d. gen. ad litt. VIII, 21; XII, 7.

4) Vgl. K. Werner, Wiener Sitzungsberichte (Phil.-hist. Kl.) LXXIII, S. 267 f. Im Vergleiche mit Gott ist sie freilich eben wegen dieser Verschiedenheit der Wirkung nur relativ einfach; ebd. 269 f. d. trin. VI, 6.

mitunter (Conf. X, 25; d. trin. XIV, 6) als das Gedächtniss oder die Erinnerung bezeichnet, welches die Seele von sich selbst hat [1]).

Das Begehren ist zunächst unwillkürlicher Trieb, der auch wieder theils sinnlicher, theils intellectueller Natur ist (d. gen. ad litt. X, 12); weiter hinauf Wille, den im eigentlichen Sinne nur der Mensch besitzt und der den Mittelpunkt und das innere Wesen desselben im Leiden und Handeln ausmacht (d. civ. D. V, 11; XIV, 6). Auf Grund der Wechselwirkung der verschiedenen Vermögen entwickelt sich die Thätigkeit der Seele in den sieben Stufen der Belebung, Empfindung, Kunst (Geschicklichkeit), Tugend und Reinigung, Ruhe in der Reinheit, innerem Blick auf Gott, wirklicher Schauung Gottes und Ruhe in ihm [2]). Diese gehen hervor aus der dreifachen Beziehung der Seele zum Leibe, zu sich selbst und zu Gott. Die Erkenntniss insbesondere entwickelt sich in den drei Stufen der körperlichen Wahrnehmung, der geistigen Wahrnehmung (in den Gedächtniss- und Anschauungsbildern) und der intellectuellen Wahrnehmung (für rein geistige Objecte [3]).

Die Empfindung ist nach Augustin's Ansicht ein von aussen bedingter körperlicher Eindruck, wobei sich die Form des Objectes im Sinnesorgane gleichsam abbildet und der die Eigenschaft hat, dass er nicht erst durch weitere körperliche Wirkungen, sondern an und für sich zum Bewusstsein der Seele gelangt, ein Umstand, der (zufolge der neuplatonischen Grundanschauung) auf Rechnung der seelischen Spontaneität gesetzt wird [4]). Neu und von besonderem Interesse ist in der augustinischen Be-

---

1) d. quant. an. 33. d. trin. IX, 3; XI, 2; XV, 23. d. lib. arb. II, 3. d. gen. ad litt. XII, 6. 16. Conf. X, 7. 8. Als Theil des höheren Geisteslebens erscheint das Gedächtniss neben Verstand und Willen auch bei Claud. Mam. I, 20. Vgl. auch unten S. 399 f. bei Nemesius.

2) d. quant. an. 33. Inwiefern die seelischen Kräfte ein Bild der Trinität abgeben, s. Huber 266.

3) „Visionis genus corporale, spiritale, intellectuale", s. Heinzelmann 14. 16.

4) Quant. an. 25, 48. Ritter VI, 249.

stimmung der Empfindung die Deutlichkeit des Hinweises auf die in den Wahrnehmungsact mit eingehende Willensthätigkeit. Augustin erkennt den Apperceptionsvorgang, durch den die Perception des äusseren Eindruckes erst wirklich wahrgenommen wird; er hebt den Beitrag hervor, welchen die Aufmerksamkeit zum vollständigen Auftreten der Empfindung als Act des Bewusstseins zu leisten hat (d. trin. XI, 9; d. mus. VI, 8, 21). Auf diese Beobachtung leitet ihn das überall hervortretende Bestreben, das Wesentliche dieser Vorgänge in der Kraft der Seele zu suchen. Dahin gehört auch die Lehre, dass der innere Sinn nicht bloss die Qualität der Empfindung, sondern auch den Zustand des Sinnesorganes dabei wahrnehme, woraus sich nicht nur die Wahrnehmung des Nichtempfindens beim Aufhören der wirklichen Empfindung, sondern auch die der Traumbilder erklären soll [1]). Im Gebiete der Phantasie unterscheidet Augustin eine dreifache Thätigkeit, je nachdem die Seele eine frühere Anschauung sich innerlich wieder vorführt, oder im freien Denken und Anschauen neue Combinationen stiftet, oder endlich sich in Anlehnung an Grössenverhältnisse versinnlichende Schemata zum Zwecke der Beobachtung und des logischen Denkens schafft [2]).

Die bedeutendste und folgenreichste Leistung der augustinischen Psychologie liegt in der Erkenntnisslehre. Ihre Grundlage ist die platonische Ideenlehre sowohl nach ihrer objectiven wie nach ihrer subjectiven Seite (s. oben I, 1. S. 225 f.). Sie ergänzt und vertieft sich aber durch eine selbständige Behandlung der von der nachplatonischen Philosophie aufgeregten Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Seine Ansicht von der Vortrefflichkeit der Seele giebt Augustin von vornherein die Gewissheit, dass jenes Kriterium in der Art ihrer normalen und allgemeinen Erkenntnissbethätigung selbst gelegen sein müsse. Was die Seele abseits von der Wahrnehmung in der reinen Reflexion

---

1) d. lib. arb. II, 4. d. an. et ej. or. IV, 21, 34. Volkmann II, 179. Diesen inneren Sinn haben auch die Thiere. d. lib. arb. II, 3, 9.

2) Volkmann I, 471 f.

durch sich selbst erkennt, muss, sofern eben die Seele das Erkennende ist, Wahrheit sein. Dies beweist sich denn auch erstens durch die Thatsächlichkeit der Unterschiede, welche sie auf diese Weise in dem Erkenntnissprocesse selbst wahrnimmt. Sie unterscheidet da zunächst richtig die körperlichen Sinne, durch die jeder Einzelne in einer durch seine Individualität mit bedingten Weise die Aussenwelt wahrnimmt; sodann den inneren Sinn, durch den erst die Sinnesthätigkeiten als solche zugleich mit dem Vorhandensein ihrer Objecte bewusst werden. Dieser innere Sinn wird selbst wieder seinerseits erkannt vermittelst der Vernunft, mit der die Reihe der Erkenntnissorgane abschliesst; denn die Vernunft erkennt ausserdem sich selbst und die in ihr liegenden Inhalte [1]). Die Thatsache, dass die Vernunft auch dem Zustande des Zweifelns unterliegen kann, ist so wenig ein Beweis gegen ihre Erkenntnissfähigkeit, dass sie vielmehr dieser gerade zur entscheidenden Bestätigung dient. Denn die Vernunft kann nicht zweifeln ohne zu erkennen, dass sie zweifelt, sodass gerade an diesem Punkte ihre Fähigkeit, sich ihrer Zustände in adäquater Weise erkennend bewusst zu werden, klar hervortritt. Auch könnte dem Skeptiker das Vermissen fester Wahrheit als Bewusstseinszustand gar nicht entstehen, wenn er nicht wenigstens den Begriff des Wissens (als eine für die Seele bestehende Möglichkeit) in sich hätte [2]). Das Kriterium der Wahrheit liegt hiernach in der Allgemeinheit geistiger Erkenntnissinhalte, d. h. in dem Umstande, dass sie von allen vernünftigen Seelen gemeinsam gewusst werden. Dies beweist namentlich auch die gemeinsame Erkenntniss der Zahlen, die ein Werk der Vernunft ist; die Sinne, die immer durch Vielheitliches afficirt werden, wären von sich aus nicht im Stande, das Element derselben, die Einheit, wahrzunehmen (d. lib. arb. II, 8). Dasselbe wird zu gelten haben von den Begriffen und Ideen, mittelst deren wir die Dinge unter allgemeine Beziehungen ordnen, wie die Idee der Gleichheit, die Normen, wonach

---

1) d. lib. arb. II, 3, 9. Huber 249 f.

2) Huber 246. Ritter VI, 214. d. ver. rel. 39. 73.

Schönheit, Hässlichkeit, sittliche Verhältnisse u. dgl. bestimmt werden [1]). Diese Ideen sind jedoch dem Geiste nicht angeboren, so wenig wie die Erkenntniss sinnlicher Verhältnisse: vielmehr, wie letzteren die äusseren Dinge, so dient der Vernunft (ratio) die einheitliche übersinnliche Wahrheit als Quelle und Entstehungsgrund ihrer Ideen [2]). Dies zeigt sich vor allem an der Thatsache, dass die in ihr liegenden abstracten Verhältnisse und Ideen (rationes) nicht mehr das sind, worüber, sondern lediglich das wonach (als Normen) sie zu urtheilen hat [3]). Die Erkenntniss des Uebersinnlichen ist jedoch deswegen nicht ein passives Erleiden der Wahrheit, sondern ein actives Schauen derselben, zu dem sich dann im gesunden und sittlich gereinigten Geiste die reflective Kraft (ratiocinatio) der Vernunft gesellt, die das Geschaute in discursiven Begriffen ausarbeitet. Mit dieser Ansicht verbindet Augustin noch die altplatonische (s. o. I, 1. S. 223), dass das ideale Sein schon der sinnlichen Erscheinung zu Grunde liegt und auf Grund der Wahrnehmung vermittelst der „Erinnerung“ bewusst wird [4]). In mehr christlich-theologischer Fassung wiederholt Augustin diese platonische Anschauung in der Lehre, dass es der Seele wesentlich sei, um ihrer eigenen Befriedigung willen nach Erkenntniss der göttlichen Quelle ihres Seins zu streben und sich deren Wesen vermittelst des vernünftigen Denkens durch eine Synthesis vielheitlicher Denkbeziehungen in ihrer Weise gegenständlich zu machen. Gott offenbart auf diesem Wege jedem Einzelnen so viel, als er nach dem Maasse seines Geistes und namentlich auch seines guten und bösen Willens zu fassen vermag. „Nicht wir wissen, sondern Gott weiss in uns, wenn wir anders im Geiste

---

1) d. lib. arb. II, 10. 16. civ. D. VIII, 6. ver. rel. 30, 56. trin. XIV, 15, 21.

2) Gangauf 90 f.

3) In diesem Gebiete ist die Vernunft ebenso unfehlbar, wie die Aussagen der Sinne in Bezug auf die Qualität der Empfindung. Irrthum kann erst entstehen, wenn zu einer Empfindung sich ein Urtheil gesellt und der Geist diesem seine Zustimmung ertheilt (c. Acad. III, 11, 26).

4) Belege s. b. Huber 246 ff. Heinzelmann 8.

Gottes wissen. Wenn die vergänglichen Geschöpfe uns an die Wahrheit erinnern, so werden wir durch die ewige Wahrheit belehrt." [1]) Die letztere Formel bekundet eine Umbildung der platonischen Erinnerungslehre, die damit zusammenhängt, dass unter dem christlich-kirchlichen Einflusse Augustin später die Annahme einer unvermittelten Schauung Gottes und göttlicher Wahrheit der Ansicht von einem Entwicklungsprocesse derselben, der von den Wahrnehmungen aufwärts ansteigt, vorzog, und dass unter demselben Einflusse die Lehren von der Präexistenz und Seelenwanderung für ihn ihre Giltigkeit verloren [2]). In dieser von Plato abseits führenden Richtung geht dann weiter die Lehre, dass die Vernunft als Gottes Wort im menschlichen Geiste enthalten sei, und zwar als ein auf Grund jenes Ursprunges über demselben stehendes Vermögen der intuitiven Erkenntniss Gottes, ohne welches das im Geiste liegende Vermögen der ideellen Erkenntniss den Uebergang in die Wirklichkeit nicht finden würde [3]).

In diesen Bestimmungen Augustin's liegt zugleich der Uebergang zu dem Unternehmen, innerhalb der Psychologie und Erkenntnisslehre an die Stelle des im platonischen Sinne gefassten Erkennens das Wesen des Glaubens im Sinne des Christenthums zu setzen.

Die Psychologie des Glaubens, welche Augustin zuerst in dieser systematischen Weise ausgestaltet hat, soll nicht nur das Wesen des allgemein religiösen und weiter des christlichen Glaubens in seinem Unterschiede vom Wissen als eine psychologische Thatsache aufzeigen, sondern auch seinen Zusammenhang mit und sein Verhältniss zu der Erkenntniss in's Licht stellen, um von da aus auch neue Gesichtspunkte für das Wesen der letzteren zu gewinnen. In dieser Hinsicht macht Augustin vor allem darauf aufmerksam, dass Glauben im allgemeinen Sinne des Wortes, (wie es z. B. schon

---

1) Ritter VI, 240 f. (m. Beleg.).
2) Ebd. 214 f.
3) d. lib. arb. II, 12. 16. d. trin. XIV, 15.

bei Plato als πίστις, d. h. als sinnliche Evidenz — s. o. I, 1. S. 209 — vorhanden ist) und Wissen sich gegenseitig fordern und überhaupt kein Erkenntnissprocess ohne das Zusammenwirken dieser beiden Thätigkeiten zu Stande kommt. Wissen im eigentlichen Sinne ist die subjective Aneignung des Objectes und das Begreifen desselben in seiner Nothwendigkeit durch die Vernunft (d. lib. arb. I, 7; II, 3. Retract. I, 14, 3). Von dieser letzteren unterscheidet sich noch die unmittelbare Anerkennung des Objectes als eines Daseienden auf Grund seiner unmittelbaren sinnlichen oder sonstwie gegebenen Evidenz, eine Anerkennung die auch erst als subjectiver Zustand vorhanden sein muss, ehe sich das durch weitere Denkprocesse vermittelte wirkliche Wissen um den Gegenstand herausstellt. Dies heisst aber nichts anderes als: man muss das Object erst glauben, um von ihm ein Wissen gewinnen zu können [1]). Andrerseits ist aber auch dieses primitive Glauben selbst schon nicht vorhanden ohne ein Element des Denkens, welches ihm sogar wieder vorausgeht, ein oft ganz oder halb unbewusst verlaufendes Denken nämlich, welches dem unmittelbar folgenden Glauben dadurch vorarbeitet, dass es den Zwang zum Bewusstsein bringt, welcher in der Evidenz des Gegebenen liegt [2]). Sofern aber andrerseits doch dieses primitive Denken noch kein eigentliches Wissen vom Objecte gewährt (weil es nämlich wohl das Gegebensein desselben, nicht aber die Nothwendigkeit seines Daseins und seiner Eigenthümlichkeit zum Inhalte hat), ergänzt es diesen Mangel einstweilen (vorbehaltlich einer späteren durch Wissen begründeten Einsicht) vermittelst eines Willensactes, und hierin erst hat das Glauben seine speci-

1) d. lib. arb. II, 2, 5 f. Weitere Belege bei Gangauf 52 f. Stöckl, I, 346.

2) So verstehe ich wenigstens die Stelle d. praedest. sanct. 2, 5: „quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur ut quasi conjunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur praeveniente cogitatione credantur.“

fische Eigenthümlichkeit: der Wille lässt das Object gelten, um an ihm die Grundlage für das eigentliche Erkennen zu gewinnen. Sofern nun jede Erkenntniss auf einem vorausgehenden Glauben (in dem angegebenen Sinne) beruht, hat eben jede Erkenntniss eine solche Zustimmung des Willens hinsichtlich der Anerkennung des Objectes zur Voraussetzung; (die alte griechische Lehre von der *συγκατάθεσις* im Erkennen, s. o. S. 213, erhält hier ihre Verwerthung in der Psychologie des Glaubens). Von jener Thatsache ist auch das speculative Erkennen der allgemeinen Begriffe nicht ausgenommen, nur dass bei deren Schauung das Erkennen unmittelbar auf das Glauben folgt, während bei anderen Gegenständen die bestätigende Erkenntniss erst viel später sich ergiebt [1]). Es ist möglich, etwas zu glauben ohne es zu wissen, aber nicht umgekehrt (d. mag. 11, 37). Alles was Gegenstand der Erkenntniss wird, fassen wir zunächst in sinnlichen Bildern auf. Dass in diesen sich eine übersinnliche Wahrheit finden lasse, muss dabei zunächst geglaubt werden, damit überhaupt der Denkprocess eintrete [2]). Der Zweck und das Wesen des wahren Wissens ist daher weder der wissenslose Glaube noch das glaubenslose Wissen, sondern der Glaube, der sich zum Wissen fortgebildet und u. U. vervollkommnet hat, oder das Wissen, welches den Glauben bestätigt [3]). Die Gleichartigkeit nun des religiösen Glaubens mit demjenigen Glauben, welches in der Anerkennung sinnlich objectiver Evidenz liegt, besteht erstens in der Thatsache, dass zu beiden ein Act des Willens erforderlich ist, und ausserdem darin dass die Gegenstände desselben der Seele in beiden Fällen s. z. s. von aussen gegeben werden, bei der sinnlichen Erkenntniss nämlich durch das äussere Dasein der Dinge, bei der übersinnlichen, religiösen durch die Darbietung übervernünftiger Erkenntnissinhalte auf Grund von Offenbarung (d. ord. II, 9. d. ver. rel. 24). Durch diese Bestimmungen unterscheiden sich nun Glauben und Wissen

---

1) Ritter VI, 255 f.
2) Ebd. 262.
3) d. util. cred. 11, 25. lib. arb. II, 2.

auch vom Meinen, namentlich hinsichtlich des Grades der Richtigkeit, welcher ihnen inne wohnt. Das Wissen im eigentlichen Sinne (als bestätigter Glaube) ist immer frei von Irrthum; der Glaube, als noch der Einigung mit dem Wissen zugänglich, kann Irrthum in sich einschliessen; das Meinen (opinari) aber, welches ein scheinbarer Wissensprocess ist, der sich nicht auf ein thatsächlich Gegebenes und auf Grund objectiver Evidenz Geglaubtes gründet, ist seinem Wesen nach die Einbildung des Wissens, bei der man in Wirklichkeit nicht weiss [1]).

Die systematische Folgerichtigkeit, mit der Augustin auf der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Seele gegenüber dem Leibe besteht, zeigt sich auch in demjenigen was er über die Entstehung der Gefühle und Affecte zu sagen hat. Ihr Ursprung liegt nach seiner Ansicht allerdings in einer Aenderung der leiblichen Mischungsverhältnisse, welche sich der Seele in der Empfindung kund giebt. Weil nun hiermit eine Störung der seelischen Selbständigkeit von Seiten des Leibes nahe gelegt sei, so suche die Seele sich dem von dorther kommenden Eindrucke gegenüber in derselben zu behaupten, und zwar durch eine Gegenwirkung, welche denselben mit ihrer leitenden Thätigkeit in Uebereinstimmung findet, oder übereinstimmend macht. Je nachdem sie nun zur Herbeiführung dieser Angemessenheit des Eindruckes mit ihrer eigenen Thätigkeit einer geringeren oder stärkeren Anstrengung bedarf, kommt ihr, wie Augustin lehrt, dieser Thatbestand zum Bewusstsein als Lust oder als Schmerz, sodass also auch der Schmerz nicht ein Anzeigen der Passivität, sondern der Selbstthätigkeit der Seele sein muss. Der Umstand, dass die Seele hierbei doch in vielen Fällen unleugbar leidend und vom Affect überwältigt ist, soll nicht in ihrem eigentlichen Wesen begründet sein, sondern auf der Verderbniss desselben durch die Sünde [2]).

Den Willen fasst Augustin gemäss seiner Ansicht von der

---

1) Gangauf, S. 56, Anm. 75.

2) Ebd. 311f. Heinzelmann 17.

Selbständigkeit der Seele unmittelbar als das Vermögen derselben, sich selbst zu bestimmen; darum fällt ihm die Lehre vom Willen ohne weiteres mit der von der Freiheit zusammen. Er weiss freilich, dass das empirische Wollen motivirt ist, und dass die Motive entweder durch äussere oder durch innere Eindrücke und Vorgänge gegeben sind, und lehrt daher, der Mensch sei allerdings nicht frei in Bezug auf dasjenige was als Motiv auf ihn wirkt, wohl aber hinsichtlich der Art, wie er sich auf diese Anregung hin positiv oder negativ entscheidet (d. lib. arb. III, 25). Das Wesen des Willens liegt ihm nun aber ausschliesslich in letzterem; die äussere oder innere Anregung ist nur die Veranlassung zur selbständigen Bethätigung seines Wesens, und zwar gleichviel, ob dieses sich in einem Wollen oder Nichtwollen dessen äussert was ihm das Motiv vor Augen stellt; denn, wie Augustin ausdrücklich hervorhebt, auch das Nichtwollen, im Sinne einer negativen Entscheidung, ist ein Wollen. (Analog seiner Lehre vom Verhältnisse des Glaubens zum Erkennen sagt er hier, das Gute müsse man erst wollen und lieben, um es zu erkennen; das Umgekehrte sei unmöglich.) [1]) Von hier aus ergiebt sich weiter bei Augustin die Bestimmung des Wollens als Wahlvermögen, welches aus eigenem Wesen heraus, ohne jeden inneren oder äusseren Zwang den einen oder den anderen möglichen Weg einschlagen kann. Diese formale Freiheit kann und soll jedoch erst zu der wahren, materialen Freiheit hinführen, die im Freisein von weltlichen Motiven, d. h. von der Sünde besteht, ein Zustand, der dem Menschen zwar als ideales Ziel gesetzt ist, in ganzer Wirklichkeit aber erst im Jenseits erreicht werden kann [2]). Das Problem freilich, welches mit der Annahme jener metaphysischen Willensbeschaffen-

---

1) Ritter VI, 347.

2) Belege bei Gangauf 330 f. 335. „In Folge dieser Unterscheidung stellt sich die Freiheit für Augustin in dem einen Falle als eine possibilitas boni et mali mit dem posse non peccare, in dem andern als eine durch die Idee des Guten determinirte Willensrichtung mit dem non posse peccare heraus, welche letztere Gott zukommt.“ Volkmann II, 462 f.

heit gegeben ist im Hinblick auf die Thatsache, dass die einzelnen Willensentschliessungen des Menschen ohne Ausnahme empirisch-causal bedingt sind, hat sich dem Scharfblicke Augustin's keineswegs entzogen; er hat allerdings gesehen, dass das Eine mit dem Anderen thatsächlich nicht übereinstimmt. Die Lösung des Dilemma aber ergiebt sich ihm dadurch dass er seinen tiefsten leitenden Gesichtspunkt auch hier der christlichen Ueberlieferung entnimmt. An der Hand des religiösen Mythus macht er den Versuch, die widerstreitenden Thatsächlichkeiten des psychologischen Problems aufzufassen als die verschiedenen Stadien eines historischen Processes. Jene metaphysische Willensfreiheit hatte der Mensch, wie Augustin erzählt, vor dem Sündenfalle als idealen Zustand; die thatsächliche Beschaffenheit und Determinirtheit des menschlichen Willens dagegen ist eine Verderbung jenes Zustandes in Folge des Abfalles von Gott[1]). Um aber für jenen vorzeitlichen Zustand (abgesehen von seinem Beweise durch Berufung auf Offenbarung und Autorität der heiligen Schrift) doch auch eine Art von empirischem Beweise herzustellen, versucht Augustin in der eingetretenen corrumpirten Beschaffenheit des Willens noch die Spuren der ursprünglichen Vortrefflichkeit als vorhandene nachzuweisen. Eine solche erblickt er darin dass alle Menschen, auch wenn sie das Wesen des wahren Glückes nicht kennen, das Glück als solches wenigstens wollen. Die Hauptsache aber ist in dieser Beziehung seine Ansicht, dass der Wille des Menschen auf Anregung von aussen sich mit freier Zustimmung (consensio) wenigstens dem Bösen zuzuwenden vermöge, eine Annahme, durch welche Augustin zugleich für die Verantwortlichkeit des Menschen im Sinne der Schuld eine Begründung findet[2]).

Auch für das Wesen der Sünde erhält er auf diesem Wege eine psychologische Bestimmung. Sie besteht in der Abwendung des Geistes vom ewigen Gute und in der Hinwendung zum Vergänglichen und Niederen; sie ist daher im

1) Gangauf 349 f. 413 f.; vgl. Retract. I, 15, 3.
2) d. lib. arb. I, 16. d. spir. et litt. 3. ctr. Sec. Man. 15.

Grunde ein Streben zum Nichts (als dem Gegensatze des wahren Seins, welches in Gott ist). Der sündhafte Wille ist bezeichnet durch die zwei Eigenheiten, dass er einerseits selbständig, andrerseits aber nicht mehr in früherer Kraft sondern geschwächt und daher nur noch dem Nichtigen gegenüber eigener Entscheidung fähig ist [1]). Ausserdem bedingt diese Auffassung die Lehre, dass das Wesen des Menschen sich seiner Vollkommenheit nur nähern kann mit Hilfe der göttlichen Gnade [2]) und giebt so den Untergrund ab für die spätere philosophische und theologische Ansicht Augustin's, die den metaphysischen Dualismus von Materie und Geist ersetzt durch ethisch-religiösen von Sünde und Gnade.

Die bezeichnete Methode Augustin's, die psychologische Antinomie durch die Heranziehung des überlieferten heilsgeschichtlichen Processes aufzulösen, hat nachmals in der Scholastik eine ausgiebige Fortbildung gefunden. Für die wissenschaftliche Gestaltung der Psychologie in dieser ganzen Uebergangszeit ist sie immerhin von Vortheil gewesen. Denn die Mühe, welche man in Folge derselben sowohl auf die Zeichnung des metaphysisch-idealen wie des empirisch-realen Zustandes der Freiheit verwendete, sowie das Bestreben, das Maass der idealen Willensbeschaffenheit gegenüber der empirischen abzugrenzen, hat in der That genauere Untersuchungen veranlasst zu Gunsten der Frage, in welchem Verhältnisse rein psychologisch der Antheil von Selbständigkeit des Geistes oder der Causalität des Ich einerseits und von Bedingtheit durch Motive und Aussenwelt andrerseits anzusetzen sei.

d. Gegen den Schluss der patristischen Periode endlich finden wir bei dem Bischofe von Emesa, Nemesius, in der Schrift von der Natur des Menschen (*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*) ein

---

1) Huber 282.

2) Daher: deo servire libertas. d. qu. an. 34. 78. vgl. Euch. d. fid. 30, wobei freilich die Behauptung, dass hinsichtlich der Gnade die Annahme ebenso gut wie die Ablehnung dem freien Willen anheim gegeben sei (d. spir. et litt. 34) zu der anderen, dass der Wille thatsächlich nur noch dem Bösen gegenüber seine Wahlfreiheit bethätige, nicht mehr recht stimmen will.

aus genauerer Bekanntschaft mit den Lehren der griechischen Philosophen und Physiologen hervorgegangenes Compendium der Anthropologie. Dieses giebt uns eine sehr anschauliche Vorstellung davon, welchen Bestand von Lehren der antiken Psychologie die christliche Weltanschauung für ihre Zwecke in Gebrauch behalten hatte, in welche Verbindung sie dieselben sowohl unter einander als auch namentlich mit ihren eigenen Auffassungen zu setzen wusste.

Die patristische Psychologie zeigt sich hier als ein auf platonischer Grundlage zu Stande gebrachter Eklekticismus. Gegen den Materialismus wiederholt Nemesius die neuplatonischen Argumente von der Nothwendigkeit, zur Erklärung der Einheit des Körpers ein an sich unkörperliches Band desselben vorauszusetzen (Kap. 2, S. 70 Mtth.); gegen die medicinische Ansicht von der Seele als dem „Temperamente" des Leibes bemerkt er, nach derselben müsse man jedem Körper, auch dem unorganischen, eine Seele zuschreiben, denn eine „Mischung" sei schliesslich jedes Ding (ebd. 87). Aristoteles' Definition der Seele ferner sei nur von dem leidenden Verhalten derselben abstrahirt und erweise sich gerade dem Wichtigsten, nämlich der thätigen Vernunft gegenüber, unzulänglich (96). Nach Nemesius' eigener Ansicht ist die Seele eine unkörperliche, durch sich selbst bestehende Substanz (*οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος*, 98). Das Interesse an der Unsterblichkeit macht ihn zum Gegner sowohl des Creatianismus, wie auch des Traducianismus: die Unvergänglichkeit der Seele, meint er, lasse sich unter Voraussetzung einer zeitlichen Entstehung, gleichviel in welcher Form, nicht behaupten [1]. Seine Ansicht von dem Grunde seelischen Daseins ist eben, wie auch die von der Möglichkeit der Vereinigung von Leib und Seele, die neuplatonische; hinsichtlich der letzteren Thatsache beruft er sich auf die Bemerkung des Ammonius, dass das Intelligible eben die Eigenschaft habe, sich ohne Darangabe oder Veränderung der eigenen Substanz mit Körperlichem zu verbinden (3, 129 f.). Durchaus eklektisch

1) Stöckl II, 495.

ist sein Verfahren bei der Frage nach den Theilen der Seele. Aristotelische Namen und Eintheilungen verbindet er mit platonisch-ethischen Gesichtspunkten, z. B. da wo er ὄρεξις und θυμός als dem λογικόν dienstbar untergeben aufführt (1, 61). Die aristotelische Lehre von den verschiedenen Lebensvermögen, die sich auch in den Hauptklassen der organischen Wesen in aufsteigender Reihe darstellen, ergänzt er durch die Nachweisung, dass es zwischen diesen Hauptklassen Uebergangsstufen gebe (1, 41 f.). Daneben unterscheidet er als Theile der Seele das Anschauende (φανταστικόν), Denkende (διανοητικόν) und Gedächtniss (μνημονευτικόν). Aber auch ganz andersartige Eintheilungen lässt er gelten; so die stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός, sowie die der ernährenden, wahrnehmenden und vernünftigen Seele (Kp. 14. 15). Von Plato benutzt er gelegentlich auch die allgemeinste Eintheilung in den vernünftigen und den unvernünftigen Theil, um auf letztere die Affecte und das Begehren zurückzuführen (16 f.). Jede dieser Eintheilungen wird ohne jegliche Untersuchung ihres Verhältnisses zu der anderen je nach Bedürfniss angewendet, als ob die übrigen nicht da wären. Man erkennt hier besonders deutlich, wie diejenigen Partien der Psychologie, die mit den christlichen und theologischen Fragen in keiner directen Beziehung standen, für die Väter ausserhalb des speculativen Interesse lagen. Der auf neuplatonischer Grundlage ruhende Synkretismus der christlichen Psychologie tritt bei Nemesius namentlich in der Lehre von der Wahrnehmung heraus, zu der er selbst gar nichts Eigenthümliches beigebracht hat: Die Einheitlichkeit der Wahrnehmung wird trotz der Vielheit der Sinne gewährleistet durch die Einheitlichkeit der Seele, welche die in den Sinnesorganen vorgehenden Eindrücke erkennt. Jeder Sinn erkennt dasjenige Element, welches seiner Natur am verwandtesten ist, der Geruchsinn als feuchter aber die zwischen Wasser und Luft in der Mitte stehenden Dünste und Gerüche. Das physiologische Organ für Wahrnehmung und Anschauung ist das in dem vorderen, für das Denken das in dem mittleren, für das Gedächtniss das in dem hinteren Hirnventrikel befindliche Pneuma

(Kap. 6. 12. 13). Hinsichtlich des Sehens steht Nemesius (Kap. 7) zu der mechanischen Erklärung, hebt aber dabei hervor, dass beim Sehen von Grössen, Zahlen und von Bewegung, wobei der Blick von einem Theile auf den anderen fortrücken muss, die Gesammtwahrnehmung nur mit Hilfe von Gedächtniss und Denken zu Stande kommt, ebenso wie bei Wahrnehmungen, wobei verschiedene Sinne zusammenwirken (S. 185 f.). Das Bewusstwerden der Empfindung macht er abhängig von dem Zusammenhange des Organs mit dem Gehirne vermittelst der Nerven. Bei der Lehre vom Gedächtnisse behandelt er ausser den beiden gewöhnlichen Arten (Behalten und Erinnern) auch die Wiedererinnerung im platonischen Sinne als Bewusstwerden angeborener Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*), z. B. des Daseins Gottes (13, 203 f.). Das Princip der Eintheilung für die Hauptaffecte (Lust, Unlust, Furcht, Begierde) ist das stoische (17). Zu der Lust wird bemerkt (18), dass auch die körperliche nicht ohne Empfindung, mithin nicht ohne seelische Mitwirkung stattfinde. Bei der Eintheilung der körperlichen Lüste (ebd.) hört man dann auch einmal die Ansicht Epikur's, ganz wie sie Diogenes (X, 149) berichtet; daneben tritt auch die platonische Eintheilung der Lust in wahre und falsche auf (S. 223). Eine Werthschätzung der Lüste versucht Nemesius auf Grund ihres Verhältnisses zur Bewegung: da die unbewegten, nämlich die aus der geistigen Betrachtung, die höchsten und besten sind, so sind die übrigen unter einander um so vortrefflicher, je weniger sie mit Bewegung verbunden sind (227). Die Definitionen der untergeordneten Affecte folgen den stoischen (Kap. 19 f.); ganz unvermittelt steht dazwischen auch die medicinische (21) von dem Zorn als Erhitzung des Herzblutes.

Viel eingehender, wenn auch nicht selbständiger, wird die Untersuchung bei Nemesius da wo sie das praktische Gebiet betritt, und besonders in der Behandlung der Frage von der Freiheit. Seine psychophysischen Ansichten in Betreff der Bewegungsorgane (Kap. 27 f.) sind die galenischen, die Bestimmungen über Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit des Handelns wesentlich aristotelisch (30 f.), ebenso wie die über den

Unterschied des freiwilligen Handelns vom vorsätzlichen (33). Hierbei tritt jedoch der Unterschied von Begehren und Wollen oder, wie Nemesius sagt, von Wollen und Sichvornehmen (*βούλεσθαι* und *προαιρεῖσθαι*) deutlicher heraus. „Wollen kann man auch das was unmöglich ist, sich vornehmen dagegen nur das was in unserer Macht steht." [1]) Diesen aristotelischen Auffassungen wird nun aber die christlich-platonische von der Freiheit als Willkür (*αὐτεξούσιον*) im Sinne des Indeterminismus, ausdrücklich angefügt, und zwar (wie dies bei dem abstract formalen Charakter dieses Princips eben nicht anders sein kann, ohne nähere Bestimmung ihres psychologischen Wesens und Zusammenhanges mit dem übrigen seelischen Leben. Der Beweis für die Freiheit gewisser Handlungen auf Grund der Verantwortlichkeit für dieselben wird rein dialektisch durch Abweisung gegnerischer Ansichten (Fatalismus u. dgl.) geführt (314 f.). Die weitere Untersuchung wendet sich der religionsphilosophischen Frage zu, wie diese Freiheit mit der göttlichen Vorsehung, sowie andrerseits mit dem Bestehen organischer Gesetzmässigkeit sich vertrage (Kap. 40). In ersterer Beziehung wird unterschieden zwischen dem Entschlusse, (der frei ist), und der daraus entspringenden Handlung, deren Fortgang nicht allein in unserer Macht steht; in letzterer wird daran festgehalten, dass der Mensch es in seiner Gewalt habe, organischen Reizungen nachzugeben oder zu widerstehen.

Zweites Kapitel.

Die Scholastik (Realismus).

Zwischen den letzten selbständigen Leistungen der Patristik und den ersten bestimmteren Regungen der scholastischen

1) S. 279. Daher S. 282: *προαίρεσις = ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν.*

Psychologie des Mittelalters bei Wilhelm von Auvergne u. a. liegt der Zeitraum fast eines Jahrtausends [1]), und doch erscheint, wenn man jenes Ende mit diesem Anfange vergleicht, die Lage der Sache so, als wäre überhaupt keine Zeit zwischen beiden verflossen, sondern die absteigende Entwickelung unmittelbar weiter gegangen. In derjenigen Richtung der Scholastik, welche in der ersten Hälfte des Mittelalters vorherrscht, setzt sich das Ausleben der antiken Psychologie, welches im Allgemeinen die Patristik darstellt, einfach fort und wird zu einem wirklichen Absterben, insofern sich das Ueberlieferte mit selbständigen wissenschaftlichen Gedanken überhaupt nicht mehr durchdringt. Denn diejenigen Gesichtspunkte, angesichts deren man von einer eigenartigen Psychologie zu reden sich veranlasst sehen könnte, nehmen für uns kein psychologisches Interesse mehr in Anspruch, sondern haben ausschliesslich Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Dogmen.

Diese Unselbständigkeit des wissenschaftlichen Denkens zeigt sich, wie bei der Logik [2]), so auch in der Psychologie besonders in dem Umstande, dass nicht nur der Stillstand wie der Fortschritt von der literarischen Stoffzufuhr aus dem Alterthume abhängig ist, sondern auch der Charakter der jeweiligen Psychologie von dem Charakter der Schriften abhängt, welche gerade zugänglich sind. Für die Entwickelung des mittelalterlichen Denkens bildet bekanntlich das 13. Jahrhundert, in welchem die Kenntniss der aristotelischen Schriften eine umfassendere und directere wird, einen Wendepunkt, insofern es von da ab der aristotelische Gedankenkreis ist, in welchen man sich mehr und mehr hineinlebt. Für die Geschichte der Psychologie ist dieser Wendepunkt fast noch schärfer gekennzeichnet als für die der Logik. Mit dem Eindringen des ganzen und wirklichen Aristoteles nämlich bricht eine vorausgehende Entwickelung der Psychologie oder genauer ein Anfang zu einer solchen, die auf augustinisch-platonischer

---

1) Vgl. Werner, Wiener Sitzungsberichte (Phil.-hist. Kl.), 1876, S. 80.

2) s. Prantl, Gesch. d. Log. II.

Grundlage eine gewisse selbständige Richtung einzuschlagen im Begriffe stand (bei Alkuin, Isaak von Stella, am meisten bei Hugo von St. Victor) einfach ab, um fast vollständig von der aristotelischen verdrängt zu werden [1]).

Die letztere zeigt nun allerdings wieder ein zweifaches Antlitz. Sie ist einestheils nichts anderes als die im kirchlich-dogmatischen Interesse unternommene Verfestigung und Benutzung des Ueberlieferten, welches nur durch das theologische System, dem es eingegliedert wird, den Anschein einer neuen Systematik bekommt. Dies gilt durchweg von der Psychologie des mittelalterlichen sogen. Realismus, in welchem die aristotelisch-psychologische Ueberlieferung noch einmal ein zwar nicht neues aber intensives Leben im Dienste der Kirche erhält, um sich so, abseits der specifisch wissenschaftlichen Forschung, in den entsprechenden Kreisen bis auf die Neuzeit zu conserviren. Daneben aber stehen andrerseits die erkenntnisstheoretischen und kritischen Versuche, welche dem Realismus gegenüber sich als conceptualistische und nominalistische Ansichten lange Zeit mit geringem, zuletzt aber mit um so entschiedenerem Erfolge zur Geltung zu bringen suchen. In ihnen liegt in der That der Anfang oder eigentlich der Voranfang der neuen und selbständigen Entwickelung, welche auch der Psychologie seit der Renaissance beschieden gewesen ist. Sie als den wirklichen Anfang derselben zu bezeichnen verbietet uns der Umstand, dass auch sie alle im Grunde nichts anderes sind oder wenigstens sein wollen, als Ausdeutungen aristotelischer Auffassungen und Ausführungen, und deshalb sich mehr in nicht sehr ergiebiger Polemik mit den Realisten als in selbständig schöpferischen Leistungen hervorthun. Wir rechnen zu dieser auf die Zukunft weisenden Strömung, ausser dem siegreich am Ende der Periode stehenden Occam, hinsichtlich der Psychologie auch den auf mathematische und physikalische Erkenntniss bedachten Roger Baco und namentlich auch den grossen Kritiker

---

1) Vgl. Werner a. a. O. 1882, S. 435 f. derselbe ebd. 1873, S. 265 f.

des heiligen Thomas, Duns Scotus. Die Tendenz also derjenigen Richtung innerhalb der Scholastik, mit deren Zeichnung wir es hier [1]) zunächst zu thun haben, geht nicht auf Kritik des Ueberlieferten noch auch auf Forschung im eigentlichen Sinne, sondern auf Benutzung des antiken Stoffes, soweit er zugänglich war, zum Zwecke der Dogmatik. Es ist daher natürlich, dass, wo die aristotelische Psychologie selbst Lücken zeigt, diese auch in der mittelalterlichen auftreten. Nur im Gebiete des praktischen Seelenlebens werden sich hiervon an einzelnen Punkten Ausnahmen aufweisen lassen. Aber auch der ganzen nach und nach hervorgegrabenen Fülle des antiken Stoffes gegenüber verengt sich der anthropologische Rahmen für die Betrachtung der inneren Zustände durch das ausschliessliche Vorwiegen des rein spiritualistischen Gesichtspunktes, hinter welchen die organische Auffassung des menschlichen Wesens ausdrücklich und geflissentlich zurückgestellt wird. Aus der Lehre „von der Natur des Menschen“ wird immer, wie schon die Titel der zahlreichen psychologischen Tractate beweisen, eine Lehre „von der Seele“ [2]). Es fehlt durchaus an den Beiträgen des lebendigen Erfahrungswissens und auch von dem peripatetischen Materiale wird im Ganzen weniger das Concrete und Einzelne herangezogen als die allgemeinen kosmologischen Begriffe und Anschauungen. Es handelt sich überhaupt nicht sowohl um Erkenntniss des realen Lebens der Seele, als um den Begriff ihres Wesens in seinem Verhältnisse zu Gott, sowie zur sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, um ihre Stellung im Systeme der Dinge, zwischen Gott und der Materie. Die Psychologie geht aus auf metaphysische Abstractionen. Die Auswahl selbst, welche an dem überlieferten Stoffe getroffen wird, bestimmt sich, wie schon in der Patristik, nach demjenigen was für die christlich-

---

1) In den Rahmen dieses Bandes unserer Geschichte, der an dieser Stelle es lediglich mit dem Ausleben des Alten zu thun hat, findet diese Richtung keine Stelle mehr, da ihre Würdigung dem Anfange des folgenden vorbehalten bleibt.

2) Werner a. a. O. 1873, 286.

dogmatische Ueberzeugung maassgebend und erforderlich ist. Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, bei dem dies zuerst deutlicher hervortritt, ist in dieser Beziehung typisch. Von verschiedenen Thätigkeiten des Seelenlebens analysirt er fast nur das Erkennen, und dieses selbst wesentlich nur nach der Seite des Intellectuellen hin, während der Sinnesthätigkeit nur vorübergehend gedacht und selbst die Lehre vom Gewissen nur anhangsweise behandelt wird. Darum bestimmen sich auch die Unterschiede der Richtungen, wie sie auf Grundlage und innerhalb des Aristotelismus sich ausgestalten, ausschliesslich nach theologischen Gesichtspunkten, so vor allem der Gegensatz gegen die nominalistische Begriffslehre und Erkenntnisstheorie, nicht minder aber auch die Stellung zu der Psychologie der Araber. Das specifisch-christliche Bewusstsein erhob Widerspruch gegen die Lehre des Averroës von der einheitlichen und für die gesammte Menschheit gemeinsamen Vernunft zu Gunsten der individuellen reinen Denkfähigkeit. In demselben Sinne stellte man der Lehre des Avicenna, dass der dem Individuum eignende potenzielle Denkgeist erst durch die göttliche „erste Intelligenz“ zur Verwirklichung gebracht werde, die andere gegenüber, dass jeder einzelne Intellect sich aus eigener Kraft aus der Potenzialität heraus zu actuiren im Stande sei, und aus anschaulich gegebenem Stoffe die reinen Vernunftbegriffe bilde [1]).

Die Psychologie des Mittelalters ist im Allgemeinen so weit wissenschaftlich, als der von ihr benutzte Aristoteles es ist. Die eigenthümlichen, von den antiken unterschiedenen Züge, durch welche sie sich allerdings in bezeichnender Weise von der der Alten abhebt, liegen sämmtlich ausserhalb des specifisch-wissenschaftlichen Interesse und konnten desshalb einen Fortschritt dieser Wissenschaft in der That nicht bedingen. Da nun dennoch einerseits eine gewisse Selbständigkeit in der Bearbeitung des Alten schon gemäss der Beschaffenheit der allgemein menschlichen Natur und des erkennenden Bewusstseins

---

1) Belege zu dem Vorstehenden ebd. 264. 298. 325.

sich zur Geltung bringen musste, andrerseits aber das pragmatische Interesse für neue Stoffe und neue sachliche Probleme noch nicht wieder erweckt war, so bezog sich in Hinsicht der Methode die Weiterbildung des Alten gerade auf diejenige Eigenthümlichkeit des Aristoteles, welche lediglich den Schein wissenschaftlicher Gesichtspunkte gewährte und dadurch über die Nothwendigkeit, die wirklichen Hebel und Ansatzpunkte für einen wissenschaftlichen Fortschritt zu finden, hinwegtäuschte. Es ist dasjenige was wir früher bei verschiedenen Gelegenheiten als die scholastische Seite schon der aristotelischen Psychologie bezeichnet haben. Schon bei Aristoteles trat (s. o. S. 46 f. u. a.) als methodisches Hilfsmittel das Bestreben auf, solche psychologische Aufgaben, für welche es an der Erkenntniss der realen innerlichen Probleme und desshalb an pragmatischen Hypothesen fehlt, dadurch zu lösen, dass die Antwort in einer abstract begrifflichen Unterscheidung gefunden wird, welche die concreten Verhältnisse um nichts klarer macht. Schon bei den antiken Commentatoren seiner Schriften wird diese Art der Erklärung überall da fortgebildet, wo nicht ein bequemes Zurückgreifen auf die Annahmen der Pneumalehre eine Realerklärung zu gewähren scheint, und da man einmal an diese Betrachtungsweise sich gewöhnt hat, so werden vermittelst derselben auch Probleme geschaffen, welche in Wirklichkeit keine sind [100]. In dieser Richtung hat nun die Scholastik mit besonderer Ausgiebigkeit fortgearbeitet. Seele und Geist, sagt der Verfasser der Schrift de spiritu et anima, sind identisch; die Seele ist Geist (spiritus) hinsichtlich der Substanz, Seele (anima), sofern sie lebende Kraft ist; sonach ist sie im Verhältnisse zu sich selbst spiritus, im Verhältnisse zum Leibe anima. Wilhelm von Auvergne löst die Frage nach dem Unterschiede der Menschenseele von der der Thiere und Pflanzen durch die Unterscheidung der geistigen und immateriellen Seelenbeschaffenheit von der geistartigen und nur quasi immateriellen; im letzteren Falle habe man es mit einer Art von Vergeistigung des Körperlichen zu thun, die sich vollziehe durch Umsetzung der gröberen Stofflichkeit in die organische Leiblichkeit unter der Wirksamkeit des dem Stoffe eingesenk-

ten plastischen Princips [1]). Hierher gehört namentlich auch die Anwendung von Namen und Eintheilungen an Stelle der Beschreibung von realen Processen; wenn z. B. bei Wilhelm von Conches die Bildung des Fötus durch eine Reihe von Kräften „erklärt" wird, die, nach einander in Wirksamkeit tretend, theils assimiliren, theils Höhlungen bilden, theils ernähren u. s. f. [2]). Das Streben nach Exactheit bringt es dabei nicht zur Aufstellung von Gesetzen, sondern zu Versuchen, alles auf bestimmte Zahlen im Sinne blosser Aufzählungen zurückzuführen; man zählt genau die Seelentheile, Affecte, Tugenden, die Arten der Träume u. a., und hält damit die Aufgabe für geleistet; allenfalls sucht man einen gewissen Parallelismus der unteren und oberen Vermögen herauszubringen [3]). Wie der Körper durch die vier Säfte, so ist nach Ansicht Wilhelm's von Thierry das geistige Leben durch die Mischung der vier Cardinaltugenden bedingt; den vier organischen Kräften entsprechen vier Affecte; der virtus naturalis, spiritualis, animalis die drei Potenzen des concupiscibile, irascibile, rationale u. a. So tritt überall die Division an die Stelle der Erklärung, z. B. auch bei Albert d. Gr. und Thomas von Aquino in der Analyse der höheren Erkenntnissvermögen [4]). Und wie alles andere, so stehen auch diese Mittel nicht im Dienste des sachlichen und fachwissenschaftlichen Interesse, (für welches überhaupt noch kein Verständniss da ist), sondern sollen theologischen Anschauungen gerecht werden helfen. Zu letzterem Zwecke werden auch wohl, der begrifflichen Voraussetzung zufolge, reale Vorgänge einfach postulirt. Um die Ansicht zu stützen, dass die menschliche Seele der Substanz nach, und bloss „accidentell" von der thierischen verschieden sei, behauptet Wilhelm von Auvergne, das im Saamen befindliche vegetative Princip höre im Fötus zu wirken auf, sobald die

1) s. d. spir. et an. 9. Werner a. a. O. 259.

2) a. a. O.

3) Vgl. d. spir. et an. 4. 5. 14. 25.

4) Werner a. a. O. 1876, S. 91. ders., Thomas v. Aq. II, 483. Hauréau, Hist. d. l. phil. scolast. (Paris 1880) II, 1. S. 302 f.

von Gott dazu geschaffene Seele in den Leib eintrete und seine Functionen mit übernehme [1]). Albert (Summ. th. II, 70, 1) erklärt das Wesen der Seele für eine Zusammensetzung aus dem bewegenden Erkennenden und dem bewegten Begehrenden u. dgl. Dem Pragmatismus der alten, sowie der späteren Psychologie gegenüber besteht die psychologische Methode der Scholastik mehr in dem Zusammentragen einer Menge von dialektischen Gründen für einige wenige Behauptungen an Stelle der Erforschung von Thatsachen und Zusammenhängen. An die Stelle der Beobachtung tritt ein Rechnen mit abstracten Begriffen und Urtheilen, deren Bewegung ein formales Gegeneinanderschieben ausmacht. So werden denn auch die schwierigsten Probleme auf unverhältnissmässig leichte Art vermittelst Wortunterscheidungen gelöst. Die Thatsache z. B., dass gewisse Thiere zerschnitten noch als Theile fortleben, erklärt Thomas (Summ. c. gent. II, 86) durch die Unterscheidung, es sei eben in ihnen vor der Theilung der Wirklichkeit nach (in actu) eine, der Möglichkeit nach (in potentia) mehrere Seelen, von denen nach der Theilung jede in Wirklichkeit trete. Mit derselben „Methode" widerlegt Thomas die gegen den Creatianismus gerichteten Argumente. Das eine derselben berief sich auf die Einheitlichkeit der Substanz, an welche die sensitive und die denkende Kraft gebunden seien: da nun die erstere bei dem Menschen wie bei den anderen lebenden Wesen durch Zeugung entstehe, so müsse dies auch von der ganzen Seele gelten. Thomas entschlüpft dieser Folgerung durch die Berufung auf den Unterschied von Gattung und Art: die sensible Seele des Menschen komme zwar der Gattung nach mit der des Thieres überein, nicht aber der Art nach; für die Weise der Entstehung gebe auch nicht die niedere, sondern die höhere Seelenkraft den Ausschlag u. s. w. Ein anderer Einwand der Gegner betonte zum Erweise des gleichen Ursprunges von Leib und Seele die Gleichmässigkeit und Stetigkeit der Entwickelung, die auf beiden Seiten im Fortgange des Lebensprocesses hervortritt. Thomas giebt die Thatsache zu; sie beweist für

---

1) Werner, Sitz.-Ber. 1873, S. 276 f.

ihn aber nichts anderes als dass die Beschaffenheit körperlicher Organe zur Bethätigung der Seele nöthig ist [1]).

Zu dieser Fortbildung einer aristotelischen Eigenthümlichkeit tritt noch, wie schon bei den Kirchenvätern, die Wiederaufnahme des Mythus als Erklärungsgrund für die allgemeine empirische Beschaffenheit der menschlichen Seele. Von heidnischer Seite her wirkt in dieser Beziehung die Astrologie nach. Bestimmte Charaktereigenschaften werden (z. B. bei Wilhelm von Conches) auf den Einfluss bestimmter Gestirne zurückgeführt, deren Einwirkung dabei durch die Mitwirkung des Leibes soll paralysirt oder auch in's Schlechte verkehrt werden können. Thomas veränderte diese Ansicht dahin, dass die Gestirne nur vermittelst ihres Einflusses auf den Körper auch für die Seele von Bedeutung werden, während unmittelbar auf den Willen nur Gott und die höheren Geister wirken [2]). Die Lehre von den Temperamenten steht u. a. auch bei den Arabern unter dem astrologischen Aberglauben [3]). Von Seiten des Christenthumes gewinnt die Psychologie dagegen ihren besonderen Charakter durch die Lehre von Gott, von den Engeln oder Dämonen und vom Sündenfalle. Schon bei Scotus Erigena und besonders in der Schrift de spiritu et anima (einer Quintessenz der mittelalterlichen Psychologie vor dem entscheidenden Neuauftreten des Aristotelismus) wird als das wesentliche der Seele in der Definition derselben ihre Beziehung zu Gott gefasst, dessen Betrachtung in und ausserhalb der Ekstase ihr eigenthümliches inneres Werk sei [4]); sie sei Ebenbild Gottes.

---

1) Thom. Aq., Sum. ct. gent. II, 88 f.

2) Werner a. a. O. 1875, S. 336 f.

3) Dieterici, die Logik u. Psychol. d. Araber im 10. Jahrh. (Leipzig 1868), S. 123.

4) s. Ritter, Gesch. d. Phil. VII, 261. d. spir. et an. 9. 24; vgl. 27. 36. 39. 47. Von hier aus wird namentlich auch die Ansicht von dem substanziellen Unterschiede der Menschenseele und Thierseele begründet. Die Thiere, sagt Hrabanus Maurus, haben Leben, dessen Geist im Blute ist, und welches daher mit dem Blute des Thieres verströmt; die Seele des Menschen aber hat ein vom Blute unabhängiges Sein; ihr Wesen und ihre Unsterblichkeit ist gegründet in ihrer Gottähnlichkeit. Werner a. a. O. 1876, S. 77.

Abbild der Trinität, in der Mitte stehend zwischen Gott und der Materie. Ausser Gott können aber auch die Mittelwesen zwischen Gott und Mensch der Seele mächtig werden; ein guter oder böser Geist kann von derselben Besitz nehmen und sie ihrem eigenen Wesen zeitweilig oder dauernd entfremden. Die Sündenfall-Psychologie ferner steht etwa an derjenigen Stelle, welche innerhalb des wissenchaftlichen Interesse die Bemühung um Erkenntniss der genetischen Entwickelung des Seelenlebens sowohl bei dem Einzelnen wie im ethnologischen Processe einnehmen würde (vgl. o. S. 396) .Schon die Väter hatten daran gewöhnt, die Lehre von den drei Ständen der menschlichen Natur (vor und nach dem Sündenfalle, sowie in der zukünftigen Vollendung) als einen wesentlichen Bestandtheil der Psychologie zu betrachten; diesen Gesichtspunkt hat man das ganze Mittelalter hindurch im Auge behalten. Der normale Stand des Menschen, lehrt Wilhelm von Auvergne, ist der der Spiritualität, wobei die Seele die Herrschaft ihrem eigensten Wesen nach behauptet. In Folge des Falles aber ist dem zeitlichen Erdenmenschen zugleich eine thierische Seite seiner Natur angeboren, und damit sind Fähigkeiten wie die der sinnlichen Begierde und des Zornes in sein Wesen gekommen. Hiermit soll es auch zusammenhängen, dass der Mensch, anstatt von Anfang an vollkommen zu sein, durch einen langen Zustand der Unreife hindurchgehen muss. Auch die Eigenschaft, dass die Vernunft als solche nur das Allgemeine erfasst und die Erkenntniss des Einzelnen der Wahrnehmung überlassen muss, ist erst eine Verderbniss der Seele [1]). Nach Alexander von Hales ist unter den Bewegungskräften der Seele auch der ungeordnete Zug sinnlicher Begierde (sensualitas), den, wie er sagt, die vorchristliche Philosophie übersehen hat, weil sie noch nichts von der angeborenen Sünde wusste, deren strafende Folge diese Eigenschaft ist [2]).

---

1) Werner ebd. 1873, S. 286. 293. 308. 318.

2) Ebd. 1876, S. 138. Alex. Hal. Sum. theol. II, 68. Aehnliches u. a. bei Albert. Magn., Sum. d. creat. II, 67.

Der historische Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie ist nach alledem vom rein fachwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus in wenigen Strichen zu zeichnen. Von Anfang wird die augustinisch-platonische Grundanschauung mit ihrem Streben nach Behauptung einer directen übersinnlichen Erkenntniss (im mystisch-neuplatonischen Sinne) beibehalten und, freilich ohne die Tiefe und Originalität die sie bei Augustin selbst noch hatte, reproducirt. So bei Alkuin, Isaak von Stella, den Victorinern. Man erkennt dies noch bei Wilhelm von Auvergne, der im Wendepunkte zum Aristotelismus steht, namentlich an der Bedeutung, die er auf den Umstand legt, dass die Selbsterkenntniss der Seele nicht durch Sinneseindrücke vermittelt, sondern ein unmittelbares Wissen sei [1]. Was hierneben hergeht, sind bequeme und übersichtliche Zusammenstellungen des noch dürftig überlieferten psychologischen Materiales in unmethodischer und eklektischer Weise. Zahlreicher und zugleich systematischer und umfassender werden diese Arbeiten erst mit dem Beginne des 12. Jahrhunderts. Dies steigert sich im Verhältnisse zu den dogmatischen Zwecken, denen die Psychologie mehr und mehr zu dienen hat, während sie bis dahin mehr im Sinne einer Moralphilosophie für die Zwecke der Klosterschule gehalten worden war, ein Interesse, zu welchem neben dem dogmatischen die Psychologie erst bei Albert d. Gr. wieder mehr zurücklenkt [2]. Durchweg aber ist die Behandlung abstract rational und ohne jeden psychologischen Pragmatismus gehalten. Während man die platonisch-mystische Philosophie besonders in den Kreisen der Dominicaner gepflegt hatte, gelangt allmälig der peripatetische Einfluss unter dem Einflusse der Franciscaner zur Herrschaft [3]. Die Zahl der Probleme, (die man nicht selbst findet, aber aufnimmt und für die kirchlichen Anschauungen verwerthet), erweitert sich ganz im Verhältnisse zu dem Umfange des aristotelischen Materials, welches nach und nach

---

1) Werner, W. S.-B. 1873, S. 265.

2) Ebd. S. 80. 127 f.

3) Ebd. 1882, S. 107 f.

zur Kenntniss kommt. Auf diesem Boden ergiebt sich sogar eine lebhaftere wissenschaftliche Bewegung der Geister sowohl durch die Verschiedenheiten in der Auffassung der aristotelischen Lehren, wie sie das Abendland selbst schon hervorbrachte [1], als namentlich auch in Folge der Einwirkung, welche Aristoteles inzwischen auf die Araber gehabt hatte, und die Berührung, welche seit dem Ende des Jahrhunderts mit deren Litteratur unausbleiblich war. Auch die Letzteren sind, was Ansichten und Problemstellung betrifft, ganz von dem aristotelischen Materiale abhängig, aber sie verarbeiten es rascher und vollständiger, wie auch ihre Assimilationskraft eine energischere ist, und sind daher im Stande, von sich aus dem Abendlande eine grössere Fülle von wissenschaftlicher Anregung und eine extensiv wie intensiv reichere Erörterung psychologischer Fragen zuzuführen [2]. Wirkliche neue Probleme entspringen freilich auch dabei nicht; es handelt sich durchweg um Modificationen in der Auffassung von Bestimmungen des Aristoteles oder Alexander namentlich in Betreff des Wesens der Vernunft. Der systematisirte Niederschlag dieser Erörterungen findet sich dann, dem theologischen Gebäude einverleibt, bei Albert und in selbständigerer Weise bei Thomas von Aquino.

Die einzige psychologische Leistung des Mittelalters, die in erheblichem Maasse als eine originalere Ausgestaltung überlieferter Anregungen bezeichnet werden darf, liegt nicht in der zweiten, vorwiegend aristotelischen, sondern in der ersten, platonisch bestimmten Hälfte dieses Zeitraumes. Sie hat keinen eigentlich wissenschaftlichen Charakter, aber immerhin einen methodischen Zug in der Art ihres Aufbaues, der aus der geistigen Grundrichtung, namentlich aus dem Mysticismus ihrer Urheber hervorgeht. An geistigem Gehalt und Interesse steht sie jedenfalls der nachher systematisirten Psychologie der aristotelischen Scholastik voran. Es ist schwer zu sagen, was aus diesem Zuge der Speculation noch weiter-

1) S. hierüber in Betreff der Universalien Prantl, Gesch. d. Log. II, 118 ff.

2) Vgl. ebd. 300.

hin an Resultaten herausgekommen wäre, wenn die ganze Richtung nicht in Folge des überwiegenden Einflusses, den der Aristotelismus namentlich durch Albert d. Gr. und den heiligen Thomas gewann, auf die Seite gedrängt worden wäre. Immerhin nimmt sie als der erste und nicht vereinzelt gebliebene Versuch, aus einer mystischen Gedankenrichtung eine systematische Ansicht über das Wesen und die Erkenntnissweise der Seele zu gewinnen, unser besonderes Interesse in Anspruch.

Den Zusammenhang mit dem Alterthum vermittelt für sie, abgesehen von dem augustinischen Einflusse, der Neuplatonismus. Schon der am Anfange des Mittelalters stehende Boëthius arbeitet die Ansicht des Proklus über das Verhältniss von Leib und Seele im christlichen Sinne weiter aus. Nach jener Lehre kann die Seele auch im Präexistenzzustande nicht ohne einen (ätherischen) Leib sein. Boëthius, im Hinblick auf die alte platonische Ansicht, macht daraus die Theorie von einer Anzahl Stufen des seelischen Daseins, auf deren oberster die Seele ganz unleiblich ist, während die zweite durch den ätherischen, die dritte durch den irdischen Leib bezeichnet wird und innerhalb der Leiblichkeit als unterste noch die durch den Leib vermittelte Knechtung der Seele von Seiten der Sünde zu stehen kommt [1]). Ganz in der Nähe solcher Anschauungen steht es ferner, wenn Johannes Scotus Erigena (c. 850 n. Chr.), um die Ansicht von der Einheitlichkeit der Seele mit der von ihrer Theilbarkeit zu vereinigen, zu der Anschauung gelangt, der vegetative Theil sei lediglich den Formen der Leiblichkeit und in keiner Weise der Seele zuzurechnen, der höchste Theil aber als formirendes Princip für die untergeordneten Theile aufzufassen [2]). Besonders deutlich aber wirkt der Platonismus in den psychologischen Meinungen des Isaak von Stella (c. 1150), wie sich schon daraus ergiebt, dass hier der Gesichtspunkt des Mikrokosmos auf das

---

1) Nitzsch, Das System des Boëthius (Berlin 1860), S. 74.
2) Volkmann I, 189.

Wesen des Seelischen wieder Anwendung findet: wie im Systeme des Weltganzen das Oberste und Unterste (Gott und die Materie) durch zwei vermittelnde Glieder (Geist und Seele) verbunden sind, so im Organismus die Seele mit dem Leibe durch die beiden Potenzen des inneren Sinnes (phantasticum) und des Pneuma (spiritus corporalis), von denen jene das Unterste des Seelischen, dieses das Oberste und Feinste des Körperlichen darstellt. Die Seele, lehrt Isaak, ist das verbindende Mittelglied zwischen Körper und Geist, die Form des Körpers, und als solche nicht selbst körperlich, aber ebenso wenig im Stande, ohne Leib zu sein [1]). Denn ihre Kraft gewinnt sie erst aus der organischen Entwickelung. Einiges nämlich besitzt sie zwar von Natur, anderes aber als Accidenzen und Gaben Gottes, die sie erst vermittelst ihrer Entwickelung zu ihrem bleibenden und werthvollsten Besitze macht, so dass ihr wahres Leben erst in diesen entwickelten Gaben und Fähigkeiten besteht. Die Seelentheile sind verschiedene Functionen der einheitlichen Seelenthätigkeit, die auf verschiedenen Stufen verschiedene Namen hat und sich so vom Körperlichen zum Geistigen aufwärts als Sinn, Anschauung (Einbildung), Vernunft, und innerhalb der letzteren als Intellect und weiter oben als Intelligenz zeigt, von denen jener die Erkenntniss des Geistigen (namentlich auch die Selbsterkenntniss), diese aber als die höchste Kraft die Erkenntniss Gottes bedingt. Die entscheidende Hilfe aber für die Entwickelung der natürlichen Erkenntnissfähigkeit liegt in der göttlichen Erleuchtung, und dieser bedarf die Seele wegen der für die Erkenntniss nachtheiligen Folgen der Sünde. Das Gleiche, wird ferner gelehrt, erkennt man durch das Gleiche, den an sich „dunkeln" Leib nämlich durch die in Vergleich mit der Vernunft „dunkeln" Wahrnehmung; das klarste Erkenntnissobject aber, nämlich Gott selbst, durch den hellsten Theil der Vernunft, die Intelligenz; die in der Mitte stehende Seele dagegen durch den Intellect als die Kraft von mittlerer Helligkeit. Wäre

---

1) Werner, Sitz.-Ber. 1876, S. 96. Ritter VII, 582. 589.

die Seele wahrhaft einfach, wie Gott, so wäre sie ebenso klar erkennbar [1]).

Schon bei diesem Denker wird, wie man sieht, das Seelenleben als eine aufsteigende Entwickelung betrachtet, diese selbst aber freilich nicht wirklich gezeichnet, sondern durch eine Classification ihrer Stufen erledigt. Ausserdem erkennt man hier schon den Ursprung der (nachher in der neueren Philosophie) bedeutsam gewordenen Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung als der dunkeln („verworrenen") Erkenntnissart. Mystische Einflüsse spielen bei Isaak nicht nur in der Ansicht von dem Verhältnisse der Erkenntniss zur göttlichen Wirksamkeit, sondern jedenfalls auch in der Art, wie er das concrete Seelenleben nach der Vierzahl zu schematisiren versucht. Neben den vier Erkenntnissfunctionen (Sinn, Anschauung, Intellect, Intelligenz) stehen bei ihm (wie bei Plato) die begehrende (concupiscibilis) und die eifernde (irascibilis) Kraft, von denen jede wieder vier übereinander liegende Stufen [2]) aufweist. Die Tugenden sind normalisirte Affecte und den vier (platonischen) Kardinaltugenden sollen sonach auch vier Hauptaffecte zu Grunde liegen [3]).

Am ausführlichsten und eigenartigsten wird der Augustinismus im christlichen Mittelalter, der scholastischen Dialektik gegenüber, weitergebildet durch Hugo von St. Victor. Von dem vorhandenen Material an psychologischen Thatsachen und Ansichten sucht derselbe möglichst viel zu verwerthen, nimmt aber fast nichts davon in seinen Gedankenkreis hinein, ohne es auf seine Bedeutung hinsichtlich des Gewinnes an esoterisch-mystischer Erkenntniss und contemplativer Anschauung göttlicher Dinge und Verhältnisse anzusehen und demgemäss wo möglich zu vertiefen. Eine ganze Anzahl alter Lehren findet man so bei ihm wieder in dem Gewande, welches sie unter der Einwirkung dieses Interesse haben anlegen

---

1) Ritter 574 f. 583 f.

2) Dort: propensio, titillatio, delectatio, dilectio; hier: zelus, ira, indignatio, odium.

3) Werner a. a. O. 94.

müssen. Die Einrichtung der Welt erscheint auch bei Hugo im Wesentlichen als eine ansteigende Stufenfolge vom Materiellen zum Geistigen mit einer Art lex continui. Das Aehnliche, sagt er, strebt zum Aehnlichen (similia gaudent similibus); daher verknüpfen sich Leib und Seele in demjenigen was von ihren Kräften sich am nächsten steht: dasjenige am Körper, worauf die sinnliche Wahrnehmung beruht. das Pneuma oder der spiritus corporalis nämlich, einerseits, und das anschauliche Vermögen (phantasticum) der Seele andrerseits schliessen sich (dynamisch) unmittelbar aneinander, analog der Weise, wie die gottähnlichste Kraft des Geistes, nämlich die Intelligenz, sich mit Gott selbst zu berühren im Stande ist (Hug. d. an. II, 9). Unter den vier Elementen ist die Luft und noch mehr das Feuer der geistigen Beschaffenheit angenähert, wie denn die Feuerhaftigkeit (vis ignea), die in niedrigem Grade als Lebenskraft in der Pflanze, als sensitive Potenz im Thiere wirkt, sich im höchsten Grade der Verfeinerung auch noch im geistigen Leben, nämlich in der Imagination findet. In der Mitte zwischen den kosmischen Extremen steht so der Mensch, in welchem sich das Oberste der körperlichen mit dem Untersten der überirdischen Natur berührt und zusammenschliesst. Wie die überirdischen Wesen rein innerlich, die Thiere dagegen rein äusserlich erkennen, so wird im Menschen die äusserliche Erkenntnissweise in das innerliche Erfassen und Betrachten emporgehoben [1]). Der Geist, lehrt Hugo, hat in seiner Natur eine gewisse Veränderlichkeit, der zufolge er sich dem zu belebenden Körper einfügt, freilich nicht ohne von der Reinheit der geistigen Substanz etwas einzubüssen. Wo letzteres in zu starkem Maasse der Fall ist, wird die Seele den Eindruck der Leidenschaften auch nach dem Tode nicht wieder los (Opp. III, S. 65). Die Seele führt demgemäss ein Doppelleben, als Seele nämlich im eigentlichen Sinne (anima) und als Geist (spiritus; d. an. II, 20), ein Leben im Fleische und ein Leben in Gott. Denn sie hat

1) Werner ebd. 102. 104. Hug. Opp. tom. III, S. 64 ed. Rothom. (Rouen) 1648.

einen äusseren Sinn, der sich in der Betrachtung der Wirklichkeit (humanitas), und einen inneren, der sich in der der Göttlichkeit Genüge thut (d. an. II, 4). Von hier aus gewinnt nun Hugo die Ansätze zu einer selbständigeren mystologischen Psychologie. Der aristotelische Satz, die Seele sei gewissermaassen alles, findet die Auslegung, sie sei der Erde ähnlich durch den Sinn, dem Wasser durch die Imagination, der Luft durch die Vernunft (ratio), dem Himmel (Aether) durch den Intellect, dem höchsten Himmel (coelum coelorum) und damit dem Wesen Gottes durch die Intelligenz. Mit dem Unorganischen theilt sie das allgemeine Sein, mit den Pflanzen das Leben, mit den Thieren die Empfindung, mit dem Menschen besitzt sie die Vernunft, mit den Engeln hat sie den Intellect, mit Gott die Intelligenz gemein (ebd. 3). Die eigenthümliche Würde des Menschen liegt in seiner Vernunft, durch deren freie Thätigkeit, die eine Wirkung der Gnade ist, er die Vollendung zu gewinnen und zu verdienen vermag, indem er die ihm verliehenen Anlagen ausbildet und die Bilder der Dinge aus eigener Kraft in innerlicher Betrachtung entfaltet. Nach Erkenntniss der Wahrheit strebt daher jeder, aber erreichen kann sie nur der Gute, denn von der Wahrheit kann jeder nur so viel erkennen, als er ist. Von den Erkenntnissstufen, welche die Seele ursprünglich besass, nämlich der des Fleisches zur Erkenntniss der Aussenwelt, der Vernunft zur Erkenntniss ihrer selbst und der unmittelbaren Anschauung Gottes ist die dritte und höchste durch den Sündenfall verschlossen und der Mensch desshalb darauf angewiesen, Gott mittelbar (aus seinen Geschöpfen) zu erkennen. Darum ist auch die Vernunft jetzt weder unbedingt selbständig noch unfehlbar: was sie deducirt, existirt desshalb noch nicht in der Natur, nur die (durch die Gnade verliehene) übervernünftige innere Stimme, der Intellect des Herzens, der zugleich Glaube und Liebe ist, vernimmt Gott in seinem göttlichen Wesen [1]).

Wie man sieht, hat in diesem Systeme die Anschauungs-

1) D. sacr. I, 10, 2. Ritter VII, 516 f. Hauréau, De la philos. scolast. I, 320 f.

und Einbildungskraft (imaginatio) eine besonders wichtige Stelle, insofern sie den Uebergang von der sinnlichen zu der höheren geistigen Natur vermittelt. Die Sinne, welche nach Hugo's Ansicht wegen ihrer Körperlichkeit nicht zur Seele gehören, vermögen nur mit ihrer Hilfe ihre Eindrücke zu seelischen Inhalten und aus einem Leiden der Seele zu Bethätigungen derselben zu machen [1]. In der Art, wie er sich ihr Verhältniss zur Wahrnehmung denkt, stimmt Hugo mit der allgemeinen Anschauungsweise überein, welche das Mittelalter über diesen Punkt besass. Er denkt sich die Empfindungsinhalte als von aussen in das Organ hereingekommene Bilder der Dinge (intentionale Species, s. u. S. 432) und zwar bestimmter als eine Art Abdrücke derselben im Pneuma (der spiritalis natura). Auf Grund derselben hat der Mensch Gedächtniss und bleibende Anschauungsbilder und vermag auch neue (Phantasiebilder) aus ihnen vorstellend zu erzeugen. Auch die Traumbilder, Hallucinationen u. dgl. werden auf das Bestehen dieser Abdrücke und ihre Bewegungen (sofern diese von dem Schlafenden u. s. w. für die Dinge selbst gehalten werden) zurückgeführt (d. an. II, 14). Den seelischen Entwicklungsprocess, welchem ein und derselbe sinnliche Inhalt durch verschiedene Stufen hindurch bis zu seiner Verwerthung im begrifflichen Denken unterliegen kann, beschreibt Hugo ganz nach Analogie antiker medicinischer Vorstellungsweisen: die durch den Sehstrahl in's Auge hereingenommene Form des Dinges wird durch die verschiedenen Bestandtheile des Organs hindurchgeläutert und kommt auf diese Weise verfeinert (eben als Anschauungsbild) zum Gehirne und damit, vom Vorderhirn zum mittleren übergehend, zur Verstandesseele (anima rationalis). Diese wird dadurch veranlasst, ihren Inhalt als für sich bestehenden Begriff zu fassen [2], womit die Verwendung der Anschauung für die geistige Thätigkeit gegeben ist (opp. III, S. 64). Bei den Thieren hat es bei der Ausbildung des Anschauungsbildes selbst sein Bewenden; die Imagination ersetzt hier den eigentlichen Verstand für das Handeln (ebd. 65.

1) Ritter ebd. 532.

2) Das Anschauungsbild excitat discretionem, Opp. III, 65.

d. an. II, 19). Bei dem Menschen aber ist mit dem Uebergange zum eigentlichen Denken die unterste Stufe derjenigen Thätigkeiten erreicht, vermittelst deren sich die eigentliche und wahre Erkenntniss bis zur mystischen Gottschauung hinauf anbahnt. Ueber dem noch zerstreuten und verworrenen sinnlichen Denken steht das Nachdenken (meditatio), welches Ruhe bringt, und die Erkenntniss auf die Begriffe und Gründe der Dinge richtet, sowie auf die inneren Zustände und deren Unterscheidung selbst. Diese Meditation ist aber selbst nur die Vorstufe für die mystische Contemplation oder Anschauung Gottes, in der die Seele zu ihrem wahren Wesen sich erhebt. In ihr fassen sich alle Inhalte des Nachdenkens zu einem Ergebnisse zusammen als Vorschmack derjenigen Erkenntnissart, wie sie die seligen Geister im Jenseits besitzen. Sie enthält alle Grade der Erkenntniss mit allem, was sie eingetragen haben, gleichsam verdichtet in sich [1]). In diesem Zusammenhange redet Hugo wohl auch von den drei Augen der Seele, dem fleischlichen, um das Aeussere, dem der Vernunft (rationis), um sich selbst, und dem der Contemplation, um Gott zu erkennen (d. sacr. I, 10, 2). Die Seelenkräfte, vermittelst deren dieser Erkenntnisszustand erreicht wird, sind für die Begriffe des Sichtbaren die Vernunft (ratio), für das Unsichtbare (Geister und Seelen) der Intellect, für Gottes Wesen die Intelligenz; letztere beiden sind Bethätigungen des Geistes (ingenium) [2]). Der Verstand (ratio) unterscheidet was vorliegt, der Geist erforscht das Unbekannte. Ob es zu dem Letzteren kommt oder nicht, hängt davon ab, ob sich die Thätigkeit des Verstandes nach oben oder nach unten (auf das Vergängliche) richtet (d. an. II, 6. 7).

Der platonische Charakter dieser mit einer gewissen philosophischen Energie durchgeführten psychologischen Systematik bekundet sich auch in Ansichten wie die, dass die Seele auf

1) Hug. d. an. II, 1, 19. Miscell. I, 15. Ritter 534 f.

2) Im Einzelnen: Was die Empfindung wahrnimmt, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio indicat, memoria servat, intelligentia comprehendit et ad meditationem sive ad contemplationem adducit. d. an. II, 6. Vgl. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter (Leipzig 1874) I, 233 f.

der höchsten Stufe des geistigen Schauens über den Irrthum erhaben ist. Denn in diesem Gebiete, heisst es, vermag sie entweder überhaupt nichts zu sehen, oder sie schaut, was sie dort wahrnimmt, eben in seiner wirklichen Wesenheit (d. an. II, 15). Der in der neueren Philosophie so bedeutungsvoll gewordene Begriff der intellectuellen Anschauung wird hier aus den platonischen Grundlagen schon in bestimmter Formulirung (als intellectualis visio ebd.) herausgehoben. Jede andere Seelenkraft hat (nach de an. II, 20) ihre besondere Function; der reinere Theil der Seele aber wird bei dieser Schauung in das Geheimniss innersten Friedens und höchster Ruhe eingeführt, wo sie Gottes Stimme vernimmt.

Neben dem erkennenden Vermögen finden wir bei Hugo ebenfalls die von Plato her bekannten Kräfte des sinnlichen Begehrens (Concupiscibile) und des Muthes (Eifers, Irascibile), die mit jenem zusammen eine Art Abbild der Trinität ausmachen sollen (d. an. II, 8). Er betont aber die Einheitlichkeit der Seele gegenüber dieser Verschiedenheit strenger als Plato: die Seele ist eine einfache Substanz, die nach ihren verschiedenen Potenzen verschiedene Namen erhält und diese Kräfte schon vor ihrer Verleiblichung besass (ebd.). Diese Anschauung gestattet auch, nach Bedürfniss auf die aristotelische Eintheilung in die vegetative (naturalis), sensitive (vitalis) und geistige (animalis) Kraft (mit untergeordneten wie expulsiva, retentiva u. dgl.) zurückzugreifen (II, 13 ebd.). Im Anschlusse an jene platonische Eintheilung ergeben sich die Hauptarten der Affecte, von denen zwei, Freude und Hoffnung, dem Begehren, zwei andere, Schmerz und Furcht, dem eifernden Theile angehören. Die Eigenthümlichkeit des zuerst genannten Affectes in beiden Paaren rührt her von der Gegenwart dort des Gutes, hier des Uebels, das zweite von der Aussicht auf deren Herankommen (d. an. II, 2).

Dass das psychologische Interesse bei Hugo vorwiegt, erkennt man auch an der besonderen Rücksicht, die er (d. an. II, 16 u. ö.) auf die Lehre von den Temperamenten nimmt. Die alten medicinischen und psychologischen Bestimmungen müssen sich aber auch hier eine Ausdeutung und Vertiefung

in seinem Sinne gefallen lassen und die körperlichen Zustände gelegentlich Analogien abgeben für geistige Verhältnisse, deren Vorstellung den Alten fern lag [101].

Nach der praktischen Seite hin giebt Hugo eine Psychologie der Sünde. Er unterscheidet im Menschen drei Arten von Bewegungen: die des Geistes, des Leibes und der Sinnlichkeit (motus mentis, corporis, sensualitatis). Die erstere besteht im Willen und sie besitzt die Freiheit (das liberum arbitrium) im Gegensatze zu der des Leibes, die nur durch Nothwendigkeit bewegt wird. In Folge des Sündenfalles hat der Geist zwar noch die leibliche Bewegung, die ihm gehorcht, zur Strafe aber ausserdem die der Sinnlichkeit, die ihm widerstreitet. Die Sünde herrscht, wo diese Art der Bewegung über die geistige Herr wird (Miscell. I, 22; vgl. d. sacr. I, 6, 4). Im Zusammenhange dieser Gedanken redet Hugo auch von dem Gegensatze des fleischlichen und des geistlichen Sinnes (sensus carnalis und spiritualis, Misc. I, 24), sowie von einem doppelten geistigen Wahrnehmungsvermögen: Intelligenz und Weisheit; durch jene wird das Gute erkannt, durch diese aber geliebt (ebd. 162). Erkennen und Begehren stehen im engen Zusammenhange. Auf den unteren Stufen sind zwar Erkenntniss und Liebe nicht immer im Gleichmaasse, auf der höchsten aber hat man gleiche Vollkommenheit in beiden. Liebe ist die höhere Entwickelung des Willens, daher auf der höchsten Stufe, im Erkennen Gottes, zugleich der Wille und das Gefühl ihr volles Genüge finden [1]). Wie sich übrigens Platonisches und Aristotelisches in diesem Mysticismus vereinigen, zeigen Aeusserungen wie die (ebd. 167), in der Seele sei ausser der Wesenheit (essentia) noch die Form, und diese bestehe in der Gerechtigkeit: die Form kann untergehen, die Wesenheit nicht; letztere wird nur nach Verlust der Form formlos, d. h. sittlich hässlich.

In Hugo's Sinn und Methode wird das Seelenleben auch bei seinem Schüler Richard von St. Victor betrachtet. Er unterscheidet hauptsächlich die vorstellende Seite (ratio) vom Gemüth (affectus), welches letztere sich in die sieben Affecte:

1) Ritter VII, 541 f.

Furcht, Hoffnung, Freude, Schmerz, Hass, Liebe, Schaam besondert. Die niederen Vermögen der Imagination und Sensualität liefern den beiden höheren Stoff und Inhalt für ihre Bethätigung. Richard hat sechs Stufen der Erkenntniss: 1) die ausschliesslich imaginative, die Fähigkeit der Anschauungsbilder als der unreinen Erzeugnisse aus dem niedrigen Verkehre der Seele mit der Materie; 2) die durch die Vernunft beeinflusste Imagination (in imaginatione secundum rationem): sie ergiebt die Vorstellungen von Ordnung, Ursache u. dgl.; 3) die selbständige, wenn auch auf der Imagination ruhende Vernunfthätigkeit (in ratione secundum imaginationem): sie erzeugt die Begriffe der unsichtbaren Dinge nach dem Principe der Analogie von den sinnlichen Vorstellungsweisen aus; 4) die reine Vernunftthätigkeit, wobei die Seele in sich selbst zurückgezogen ihre eigenen ursprünglichen Begriffe erkennt; 5) die über-, aber nicht widervernünftige Erkenntniss von der Natur und dem Wesen Gottes: die Vernunft ist nicht ihre Quelle, wendet aber nichts gegen sie ein; 6) die nicht nur über-, sondern auch widervernünftige Erkenntniss, die tiefste mystische Intuition, die der Vernunft widerspricht und doch zugleich die höchste ist. Das mystische Erkennen zeigt sich bei Richard zum ekstatischen Schauen gesteigert, die Selbstthätigkeit des Menschen gegenüber der göttlichen möglichst herabgemindert; über der Vernunft als der mittelbaren Erkenntniss durch Schlüsse steht auch hier die Intelligenz, d. h. die unmittelbare Erkenntniss durch mystische Anschauung [1]).

Wie in manchen Geistern der Grundton der hier gezeichneten Richtung einer stärkeren Beeinflussung von Seiten des Aristotelismus unterlag, zeigt die Erkenntnisslehre des Alexander von Hales. Er unterscheidet einen doppelten Seelensinn, einen für das Sinnliche und einen anderen für das Geistige. Der erstere zerfällt wieder in einen äusseren und inneren, von denen jener durch die fünf Sinne, dieser durch eine Fünf-

1) Ebd. 554 f. Zu dem Vorigen: Werner, Sitz.-Ber. 1882. S. 135. Hauréau, De la phil. scol. I, 325 f. Noack, Die christl. Mystik (Königsberg 1853) I, 98 f.

heit höherer Kräfte, nämlich Gemeinsinn, Imagination, theoretische und praktische Urtheilskraft und Gedächtniss, gegeben ist. Unter dem geistigen (spiritualis) Sinne versteht Alexander die Wirksamkeit der „Intelligenz" und will auch diesen nach Analogie des leiblich-sinnlichen Erkennens als eine mehrfältige Art von Erfassung geistiger Inhalte angesehen wissen, wobei das eigentliche geistige Erkennen ganz im Sinne der Mystiker verstanden, die Aufgaben des praktischen Weltverstandes aber, deren Betonung nachher besonders bei Albert den zunehmenden Einfluss des Aristoteles bekundet, bei Seite gesetzt werden [1]).

Als eine mit der Höhe der aristotelischen Scholastik gleichzeitige Strömung finden wir die mystisch-platonische Richtung der Psychologie noch bei Johannes Fidanza, genannt Bonaventura, dem Zeitgenossen des heiligen Thomas. Seele und Leib werden auch bei ihm als Mikrokosmos analog dem Verhältnisse von Gott und Welt gefasst, (eine Vorstellung, die übrigens auch der Speculation eines Alexander von Hales, Albert u. a. nicht fremd ist) [2]). Die Seele ist hiernach nicht bloss Form des Leibes, sondern wie dieser selbst aus Materie und Form bestehend. Dass sie Materialität haben muss, ergiebt sich aus der Veränderlichkeit ihrer Zustände; nur ist diese ihre Materie eben nicht vergänglicher, sondern unvergänglicher Natur, daher ohne Ausdehnung und frei von Negativität. Nur die Thierseele soll als eine bloss am leiblichen Stoffe haftende Form zu betrachten sein. Die Theile der Seele machen nicht erst in ihrer Summirung die Substanz der Seele aus, sind aber andrerseits auch nicht als blosse accidentelle Inhärenzen zu betrachten; sie sind vielmehr die in ihrem Wesen von Haus aus begründeten Potenzen. Als solche unterscheidet Bonaventura das Erkennende und Affective, von denen jenes Gedächtniss und Vernunft, dieses die begehrende und die eifernde Kraft bedingt. Die Auffassung der Erkenntniss und namentlich ihres höchsten Zieles als mystische Vereinigung und Beseligung in und mit Gott findet bei Bonaventura ihren ent-

---

1) Werner a. a. O. 1876, S. 146 f.
2) Ebd. 1882, S. 109.

schiedensten Ausdruck und Abschluss. Der Urtrieb der Seele ist die Erkenntniss Gottes auf Grund der Vereinigung mit seinem Wesen. Dieses Ziel der überirdischen Wirklichkeit und Erkenntniss zu erlangen dienen aber in erster Linie die christlichen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens. Im aufsteigenden Systeme der Erkenntniss werden nun drei Stufen unterschieden, entsprechend den angenommenen drei Sehvermögen der Seele, von denen das eine auf die äussere, das andere auf die innere und das dritte auf die überseelische Welt sich bezieht, und die sich in Betreff der Klarheit zu einander wie Dämmerung, Morgenröthe und Mittagshelligkeit verhalten sollen. Da nun jede derselben selbst wieder zwei Abstufungen aufweist, so ergeben sich die sechs Erkenntnisszustände: Wahrnehmung, Imagination, Vernunft (ratio), Intellect, Intelligenz, Gewissen (Synderesis, s. u. S. 514 f.), denen als siebente und höchste die absolute mystische Intuition beigefügt wird, in welcher die Seele, „der Zeit und der Welt entrückt, ihren ewigen Gottessabbat feiert“ [1]).

Die platonische Grundlage dieser Lehre kommt besonders in den Bestimmungen über die Möglichkeit der Vernunfterkenntniss zum Vorschein. Der Intellect, heisst es, hat eine unmittelbare Gewissheit von dem Inhalte seiner Urtheile und der Wahrheit seiner Intuitionen auf Grund des Bewusstseins ihrer Unwandelbarkeit. Das letztere kann er aber, da der menschliche Geist selbst veränderlich ist, nicht aus sich selbst haben; es muss ihm vielmehr von dem unveränderlich strahlenden Lichte der ewigen göttlichen Natur zufliessen: das Wort, welches von Anfang bei Gott war, erleuchtet von Ewigkeit her den menschlichen Verstand zur Erkenntniss des Ewigen. Die in Gottes Wesen bestehende Welt der ewigen Ideen ist der Grund für die Nothwendigkeit, mit welcher dem Intellect die Inhalte seiner auf dem Wege logischer Denkthätigkeit gewonnenen Resultate sich darstellen. Die ideale Realität der Verhältnisse zwischen den Ideen bringt sich in dem Denkprocesse zur Einwirkung auf das subjective Er-

1) Ebd. 111 f.; s. a. 111. 120 f.

kennen. Nur sofern der Geist auf Grund dessen eine Erkenntniss des mangellosen und vollkommenen Seins besitzt, hat er ja auch einen Maassstab, angesichts dessen er die Dinge und Verhältnisse der gegebenen Welt als mangelhaft und unvollkommen erkennt [1]). In diese platonische Auffassung hat dann Bonaventura die aristotelische Unterscheidung der thätigen und leidenden Vernunft hineingetragen. Sie verhalten sich wie Activität und Receptivität, wie das Licht zu der bestehenden Möglichkeit des Sichtbarwerdens und beruhen, jene auf dem formalen oder formirenden, diese auf dem materialen Principe der Seele als solcher [2]).

Das Wesen der menschlichen Freiheit setzt Bonaventura nicht, wie namentlich Thomas (s. u.) in das Wesen des Willens als solchen, sondern er sucht es als ein psychologisch analysirbares Verhältniss von Vernunft und Willen zu begreifen: Auf Grund der ersteren kann der Mensch über seine Vorsätze und Handlungen reflectiren und entscheiden, ob sie geschehen sollen oder nicht; auf Grund des Willens kann er dann dieser Unterscheidung gemäss die Ausführung oder Unterlassung hinzufügen. Die Freiheit selbst liegt daher in der durch den Willen gegebenen Möglichkeit der Handlung; der Stoff aber, durch den sie sich verwirklicht, sind die durch die Vernunftthätigkeit gegebenen Meinungen und Beurtheilungen [3]).

In dem Streite der Meinungen über das Wesen des Glaubens, welchen die Einen als eine Kraft der Erkenntniss, die Anderen als Fähigkeit des Gemüthes oder des affectiven Seelentheiles betrachteten, steht Bonaventura entschieden auf Seiten der letzteren Ansicht. Der Glaube, lehrt er, erleuchtet vom Gemüth aus die Vernunft und macht sie fähig für die Offenbarungen der Ekstase. In dem irdischen Zustande des Menschen hat er die grössere Gewissheit, obwohl wir dazu bestimmt sind, im Jenseits das hier nur glaubensmässig Erfasste als wirkliches Wissen zu besitzen. Einstweilen erhält das

---

1) Bonav. Itin. ment. in D. Kp. 3 (opp. ed. Mogunt. VII, p. 130).

2) Werner a. a. O. 1882, S. 122 f.

3) Ebd. 124 f.

irdische Wissen von überirdischen Dingen seine Gewissheit eben von der Wirksamkeit der Gnade, welche in der Kraft des Glaubens sich kundgiebt. Dies ist nicht eine Gewissheit der Erkenntniss, sondern der im Gemüth vor sich gehenden unmittelbaren Bezogenheit auf Gott. Hat die theoretische Gewissheit der wissenschaftlichen Inhalte eine grössere Klarheit in Bezug auf äussere Objecte, so besitzt dafür der Glaube die unmittelbare und unerschütterliche Sicherheit seiner Ueberzeugung, wie sie aus der Wesensverbindung zwischen Gott und dem menschlichen Gemüthe nothwendig hervorgehen muss; — Ansichten, die wesentlich eine Entwickelung desjenigen darstellen, was schon Bernhard von Clairvaux, dem die höchste Stufe der Erkenntniss ebenfalls in der mystischen Intuition besteht, über das Verhältniss von fides und intellectus gelehrt hatte [1]).

Der Uebergang von dem mehr platonischen zu dem entschieden peripatetischen Standpunkte lässt sich bei Wilhelm von Auvergne († 1249) deutlich beobachten. Die aristotelische Auffassung von der Seele als Lebenskraft vermischt sich hier (wie übrigens auch bei späteren Aristotelikern) mit der platonischen von dem Leibe als dem Werkzeuge der Seele. Die letztere Art der Anschauung wird eben noch besonders unterstützt durch den Einfluss der christlichen Vorstellung von der im Gegensatze zur Naturmacht selbständigen menschlichen Persönlichkeit, die ein eigenartiges und einheitliches geistiges Princip erfordert. Noch charakteristischer tritt der Uebergang bei Alfred dem Engländer heraus. Wirklich, heisst es hier, ist die Seele nur als Form des Leibes auf Grund ihrer Bethätigung an der Materie; vor und nach dieser Verleiblichung ist sie aber auch schon da, jedoch nur als ein „allgemeines, unbestimmtes, mit dem unbewegten Urgrunde Identisches“. Die Lebensthätigkeiten sind nicht Sache der Seele, sondern des Productes aus Leib und Seele, des lebenden Wesens. Wie die Seele im eigentlichen Sinne nur Seele ist

1) Hauréau, Hist. d. l. ph. sc. II, 2. S. 19 f., vgl. Bernh. Clarevall. de consider. V. (I, 446 f. Mabill.).

durch den Leib, so ist der Leib als solcher nur durch die Seele [1]. Diese Auffassung, wonach im Sinne des Aristoteles der Mensch als organische Einheit und die Seele als ein constitutiver Theil dieses Gesammtwesens gesetzt wird, stellt sich seit dem 13. Jahrhundert mehr und mehr in Gegensatz zu der Ansicht der Theologen des zwölften, die mit Rücksicht auf den Personcharakter der menschlichen Seele die Bestimmung derselben als eines blossen „Theiles" im Organismus ablehnten [2]. Noch nach Ansicht Gilbert's de la Porrée († 1158) sind Leib und Seele vor ihrer Verbindung mit einander gesondert und ohne Entstehen und Vergehen dauernde Substanzen, welche nur durch den Willen Gottes mit einander verbunden, so lange sie vereinigt bleiben, gemeinschaftliche Thätigkeiten haben [3]. Wilhelm von Auvergne bezeichnet den Uebergang insofern, als er zwar im Princip noch auf der Seite der Früheren steht, sich aber doch nicht verhehlt, dass in der Definition des Menschen als Vernunftwesen neben der Seele auch der Leib als wesentlicher Bestandtheil gesetzt wird, somit die Seele nicht schlechthin für den ganzen und eigentlichen Menschen gelten kann. Der Begriff der Seele als Form tritt bei ihm immer noch mehr im Sinne einer einfachen und einheitlichen Substanz hervor. Er will es ausdrücklich (gegen Avicebron) nicht gelten lassen, dass für jede Form eine Materie als Stoff ihrer Wirksamkeit zu setzen sei, wie er denn auch intellectuelle und moralische Kräfte der Seele als eigenste Formen derselben ohne materiell-leibliches Substrat betrachtet [4]. Daher denkt sich Wilhelm [5]) die Seele als eine derartige Substanz auch an einer bestimmten Stelle des Leibes

---

1) s. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis ed. Barach II, 32 f. und die das. abgedruckten Quellen.

2) Werner, S.-Ber. 1873, S. 280 f. ders., Thomas v. Aq. I, 355.

3) Ritter VII, 467.

4) Werner a. a. O. 280 f. 274 f.

5) In Uebereinstimmung mit den Platonikern des 12. Jahrh. (Bernhard von Chartres, Wilh. v. Conches, Wilh. v. Thierry); vgl. Barach a. a. O., S. 20 f.

localisirt [1]) und hält es daher für nöthig, eine mechanische Verbindung zwischen ihr und dem Gesammtleibe in besonderen Organen aufzuweisen. Diesem Schwanken der principiellen Auffassung entspricht bei ihm die Ungleichheit der Vorstellung in Betreff der Abhängigkeit der Seele vom Leibe, die bald als nicht vorhanden, bald als besonders hervorstechend genommen wird [2]). Auch bei Alfred, der schon unter dem Einflusse der arabisch-jüdischen Philosophie steht [3]), liegt eben in Folge dessen noch eine Vermittelung der aristotelischen mit neuplatonischer Anschauung vor. Das Herz gilt auch ihm für den ausschliesslichen Sitz der ungetheilten Seele, weil seine Bewegung wegen ihrer Unermüdlichkeit nur eine unkörperliche Ursache haben könne. Die erste seelische Wirkung von dort aus ist ihm das Pneuma, das sich in Blut verwandelt und als Werkzeug der Seele die organischen Verrichtungen besorgt. Das Herz ist gleichsam die Sonne des Organismus, das Gehirn nur der Spiegel, der die Eindrücke auffängt und gewissermaassen in verstärktem Lichte zurückwirft [4]). Der aristotelische Einfluss macht sich nun aber diesem Platonismus gegenüber doch in der Weise geltend, dass Alfred sich den Einfluss der Seele auf den Leib ganz nach Art des peripatetischen Vitalismus denkt: wie der fötale Keim sich entwickelt, so erhebt sich auch die Seele parallel mit den Wandelungen des Leibes in stufenweiser Vervollkommnung allmälig zum Lichte des Bewusstseins. Dem entsprechend verwirft Alfred auch die creatianistische Ansicht [5]).

Am entschiedensten stehen sich der mehr platonische und der vorwiegend aristotelische Standpunkt in den principiellen Differenzen zwischen Alexander von Hales († 1245) und Albert d. Gr. († 1280) gegenüber. Der Erstere ist dabei

1) Nur dass er nicht wie jene das Gehirn, sondern das Herz für den Sitz der Seele hält.

2) Werner 282. 310 f.

3) Ritter VII, 722. Hauréau, Hist. d. l. phil. scolast. (Paris 1880) II, 1. S. 66.

4) Barach II, 31. 44. 52. 57. Alfr. Angl. d. mot. cord. (ebd.) 7.

5) Barach II, 60 f.

der selbständigere Denker, der andere, wie überall, so auch hier in seinen Ansichten wesentlich von seinen Kenntnissen und seiner antiken Autorität abhängig [1]) Nach Alexander ist die Seele Form des Leibes, dabei aber doch auch von Natur und nicht, wie Aristoteles und Albert behaupten, nur per accidens bewegt. Sie ist auch nicht Form des Körpers in dem Sinne, dass der Leib durch sie erst zum Leibe würde: der Leib hat schon als solcher seine natürliche Form, zu der nun die Seele als zweite höhere Form hinzutritt. Als Wesensvollendung des Leibes ist sie an keinen bestimmten Theil desselben gebunden; hinsichtlich des Wirkens hat man jedoch zu unterscheiden zwischen jenen Actionen, welche bloss der intellectuellen Seele angehören, und anderen, welche Bethätigungen des ganzen Menschen sind. Hinsichtlich der ersteren ist die Seele überhaupt nicht „im Körper", wenn auch das sinnliche Denken seine Stätte im Gehirne hat [2]). Während Alexander (Summ. theol. II, 62, 4, 2), sonach die Seele als Wesensform möglichst über den Leib hinausrückt, ist sie als solche in Albert's Auffassung (S. d. creat. II, 86) ganz in demselben gegenwärtig. Alexander (S. th. II, 63, 3) denkt sich das Verhältniss von Leib und Seele durch mehrere Mittelstufen bedingt: die materiellen Elemente, aus denen der Leib besteht, sind verfeinert in den Säften, diese wieder im Pneuma, über welches dann die sensitive und weiter endlich die ganz unkörperliche Denkseele zu stehen kommt, während bei Albert wie bei den Griechen einfach die Lehre vom Pneuma als dem physiologischen Instrumente der Organbewegung neben der aristotelischen Ansicht von der Seele als der Form des Leibes bestehen bleibt.

In den scholastischen Lehren von den Seelentheilen hat die Aufzählung der Benennungen, wie sie bei den einzelnen Autoren als im Grunde unwesentliche Modificationen der aristotelischen Unterscheidungen auftreten, weniger Interesse als der Streit über das Verhältniss der Theile im Allgemeinen

---

1) s. Prantl III, 89.

2) Werner, S.-Ber. 1876, S. 114 f. 123 f.

zu der Substanz der Seele selbst. Nach der Anschauung des früheren Mittelalters, von Scotus Erigena [1]) an bis zu den Victorinern sind die Seelentheile im augustinischen Sinne nicht eine Getheiltheit der Seele hinsichtlich ihres Wesens, sondern verschiedenartige Wirkungen der einheitlichen Seelensubstanz selbst. Im Sinne dieser Anschauung erscheint das Verhältniss noch bei Wilhelm von Auvergne, während bei Wilhelm von Thierry die Auffassung der Theile zwischen ihrer Bestimmung als Kräften der Substanz und als Werkzeugen derselben schwankt [2]). Eine sehr entschiedene Folgerung aus der älteren Auffassung zieht Alfred in Betreff der Vernunft. Dieselbe ist nach seiner Ansicht untrennbar mit der Seele (im Herzen) verknüpft. Sie ist sonach, (auch wenn sie als *νοῦς ἀπαθής* gefasst wird), nichts von aussen Kommendes, ja sogar ein mit der Seele von Haus aus im Leibe Wohnendes; trotzdem aber soll sie von der Wechselwirkung mit demselben ausgeschlossen sein [3]). Albert dagegen, dem es im Grunde darauf ankommt, die Beschaffenheit der Seele von der göttlichen Natur deutlich zu unterscheiden, kann jene Einheitlichkeit des Seelischen nicht einräumen; das verbietet ihm schon seine Ansicht von der wesentlichen Verschiedenheit des sinnlichen und des vernünftigen Erkennens. Die Seelentheile sind für ihn „Ausflüsse" der seelischen Wesenheit, nicht die Wesenheit selbst: die Seele als Totum potestativum entfaltet sich in partes potestativas, die sie unabhängig vom Leibe besitzt und behält [4]). Für die Eintheilungen selbst greift im Allgemeinen überall die alte Dreitheilung in das vegetative, sinnlich-vitale und das denkende Vermögen durch [5]). Die praktischen Ver-

1) s. Volkmann I, 25.

2) Werner a. a. O. 1873, S. 269; 1876, S. 91.

3) Barach II, 36 f.

4) Werner, S.-B. 1873, S. 271: 1876, S. 123 f. Die Theile bedürfen der leiblichen Organe zu ihrer Bethätigung im irdischen Leben, nicht aber zu ihrer Existenz.

5) So bei Wilh. v. Conches (Werner, S.-Ber. 1875. S. 381 f. 388 f.) Avicebron (Fons vitae III, 28 bei Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, Paris 1859), Albert d. Gr. (Werner a. a. O. 1876, S. 123 f.).

mögen des Seelenlebens werden diesen Unterschieden eingeordnet. Bemerkenswerth wegen des Strebens nach Genauigkeit der Beobachtung und namentlich auch wegen ihrer Nachwirkung bei Späteren ist die Eintheilung der Sinnlichkeit bei Avicenna: Hinter oder über den fünf Sinnen steht der innere Sinn, der ebenfalls fünf Theile hat, nämlich den Gemeinsinn, der die verschiedenen Eindrücke zusammenfasst, dann die Imagination oder Anschauungskraft, die sinnliche Urtheilskraft (vis existimativa oder cogitativa), ferner das Gedächtniss, welches, sofern es auch früher gefällte Urtheile aufbewahrt, zur Urtheilskraft in demselben Verhältnisse steht wie die Imagination zum Gemeinsinn; endlich die Phantasie, welche die Anschauungscomplexe zu scheiden und neue aus ihnen zu bilden versteht [1]. Von allen diesen Vermögen besitzt nach Avicenna auch das Thier etwas; es hat z. B. auf Grund des Gemeinsinnes ein Bewusstsein von der Gleichheit und Verschiedenheit der sinnlichen Eindrücke, kann auch die letzteren vermittelst der Urtheilskraft als nützlich oder schädlich betrachten. Wie man hieraus ersieht, strebt Avicenna nach einer organischeren Auffassung des menschlichen Wesens als z. B. Albert d. Gr., der die vegetativen Thätigkeiten nicht als Wirkungen der Seele selbst betrachtet; sie sollen durch diese vielmehr lediglich in ihrer stetigen Wirksamkeit erhalten werden, nachdem sie aus dem leiblichen Leben als solchem sich entwickelt haben. Diese Ansicht entspringt dem principiellen Dualismus Albert's, welcher die menschliche Seele (so gut wie den ersten menschlichen Leib) von Gott geschaffen, bei den Thieren aber Seele und Leib durch Zeugung entstanden sein lässt [2]. Wie man sich die Localisation der verschiedenen Vermögen dachte, zeigt die Ausführung Albert's: der Gemeinsinn liegt im Gehirne vorn, wo die Sinnesnerven einwirken; die Phantasie und Urtheilskraft aber im hinteren Theile des Vorderhirnes; zwischen beiden die Imagination,

---

1) s. Landauer, die Psychol. des Ibn Sina: Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch., Bd. XXVI, S. 399 f.

2) Werner, S.-Ber. 1876, S. 123 f.

während Gedächtniss und Erinnerung im Hinterhirn ihren Sitz haben [1]).

Hinsichtlich des Wesens der Erkenntniss ist aus den scholastischen Ansichten besonders die eigenartige Ausgestaltung zu erwähnen, welche die antike Lehre, dass im Erkennen die Form der Dinge ohne deren Materie in die Seele eingeht, hier erhalten hat. Die feinere aristotelische Auffassung des Empfindungsvorganges ist, wie oben (S. 184 f.) gezeigt worden ist, schon den späteren Peripatetikern abhanden gekommen und an ihre Stelle eine mehr der demokritischen angenäherte Anschauung getreten, wonach z. B. beim Sehen das Ding seine Form gleichsam mechanisch im Inneren des Subjectes abprägte. In der Scholastik nun findet man diese Lehre durchgehends verfestigt und s. z. s. verknöchert zu der Lehre von den sinnlichen intentionalen (vorstellungsmässigen) Anschauungsbildern (species sensibiles oder intentionales), die als von aussen in die Seele hineingewirkte Bilder der Dinge die Empfindung der letzteren begreiflich machen sollen [2]). Hier kommen die alten Lehren von den Medien der Empfindung so gut wie die vom Pneuma zur Verwendung. Das sensitive Pneuma nimmt die sinnliche Impression in sich auf und verwandelt sich in die Natur des wahrgenommenen Objectes; so lehrt die Schrift de spiritu et anima (23), ferner Wilhelm von Conches [3]) u. a. Auch die arabischen Philosophen begnügen sich mit dieser Abschwächung der aristotelischen Lehre, die sie für die Ansicht des Meisters selbst halten. Die Bilder der sichtbaren Dinge, sagt Avicenna, werden in der Krystalllinse des Auges vermittelst des durch das Auffallen des Lichtes actuell durchsichtigen Körpers so abgedrückt, wie sich die Form im Spiegel abdrückt: hätte der Spiegel Sehkraft, so

---

1) Ebd. 133. Hauréau, Hist. d. l. ph. sc. II, 1. S. 290.

2) Vgl. Volkmann I, 219 f.

3) Empfindung ist animati corporis applicatione exteriorum non levis mutatio (s. Werner, S.-Ber. 1875, S. 388 f., vgl. 1876, S. 131), der nacharistotelische Begriff der Empfindung als ἀλλοίωσις (s. o. S. 191. 209 u. a.).

würde er die in ihm abgeprägte Form sehen. Die letzteren Worte zeigen, dass man bei dieser Ansicht in Wahrheit von Aristoteles auf die alte und gewöhnliche Meinung von der Wahrnehmung als subjectiver Abspiegelung der Dinge zurückgegangen war, nur dass man eben in den Spiegel noch ein Bewusstsein zu verlegen nöthig fand [1]). Der Abdruck soll dann im Gedächtniss aufbewahrt werden und in Folge dessen dann auch beim Erinnern und anschaulichen Denken ohne unmittelbare Gegenwart der Sinnendinge die entsprechenden inneren Species mit Hilfe des organischen Factotum, des Pneuma nämlich, gebildet werden. Auf Grund dieser „intentionalen Inexistenz" der Objecte im Sinnesorgane wird es dem Gemeinsinne erst möglich, die Empfindungen als Acte des Bewusstseins zu haben, während der Sinn selbst nur das passive Aufnahmeorgan der äusseren Einwirkung abgiebt [102]. Das Wesentliche dieser halbmaterialistischen Uebertragungstheorie bleibt dabei dasselbe, mag auch die physikalische Vermittelung, wie bei Wilhelm von Conches und Wilhelm von Thierry mehr im Sinne Plato's und anderer als ein Ergreifen und Hereinnehmen der Form des Gegenstandes von Seiten des Auges (vermittelst des von ihm ausgehenden Lichtstrahles) gedacht werden — oder mag man wie Albert dabei die Luft als Medium im aristotelischen Sinne betrachten. Im letzteren Falle unterscheidet man von dem materialen Sein z. B. der Farbe am Dinge ihr „formales Sein", d. h. die durch das Licht bewirkte Nachbildung der dem Stoffe anhaftenden Farben in Luft und Auge [2]).

Das Verhältniss der verschiedenen Erkenntnissstufen wird in der Schrift de spiritu et anima (Kap. 11) in Kürze dadurch bezeichnet, dass die Sinnlichkeit auf die körperlichen Dinge, die Anschauung (imaginatio) auf ihre Bilder (similitudines), die Vernunft (ratio) auf das Wesen der Sinnendinge, der Intellect auf den geschaffenen, die Intelligenz auf den ungeschaffenen Geist sich beziehe, — was mit der Eintheilung Hugo's von St. Victor übereinstimmt. Wie Sinn und

1) s. Landauer a. a. O. S. 391.

2) Werner, S.-Ber. 1875, S. 389 f., ebd. 1876, S. 85.

Anschauung nicht zur Vernunft sich erheben, so kann, wie es weiter heisst, letztere die beiden obersten Vermögen zwar unterstützen, aber nicht selbst ihre Function ausüben (Kap. 12). Diese summarische Auffassung steht in starkem Gegensatze zu der Weitschichtigkeit. mit der das Verhältniss der beiden Intellecte, sowie das der Vernunft zur Sinnlichkeit zunächst bei den orientalischen Philosophen des Mittelalters behandelt wird.

In dem Einflusse, welchen im Laufe der Zeiten die aristotelische Erkenntnisslehre von Seiten der neuplatonischen Anschauung erfahren hatte, liegt der Grund für die Eigenthümlichkeit, in welcher wir die alte Lehre von dem Verhältnisse der leidenden zu der thätigen Vernunft, sowie von dem Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit bei den Arabern antreffen [1]. Die aristotelische Theorie, welche zu diesen hauptsächlich durch Alexander von Aphrodisias gekommen war, wurde vermittelst der durch Porphyrius überlieferten platonischen Metaphysik so ausgedeutet, dass sie mit dem monotheistischen Interesse der Muhamedaner nicht in Widerspruch gerieth. Es handelte sich dabei weniger um ein psychologisches als um ein metaphysisches Problem, nämlich um die Frage, wie die reine Energie, der absolute Gedanke, auf die Welt wirke, und worin namentlich das Band zwischen der Seele und dem von aussen kommenden *νοῦς ποιητικός* zu suchen sei. Wie bei den Juden Avicebron und Maimonides, so steht auch bei den arabischen Denkern Alfarabi, Avempace, Avicenna, Averroës diese Frage im Mittelpunkte der Lehre von der Vernunfterkenntniss. Die Vermittelung zwischen der theistischen und der pantheistischen Auffassung wird dadurch hergestellt, dass der Intellect mehr und mehr als eine zwischen Gott und den Einzelseelen stehende allgemeine Potenz der Erkenntniss aufgefasst wird. Das aristotelische Streben, zwischen Sinnlichkeit und Vernunfterkenntniss ein im eigentlichen Sinne psychologisches, stetig-organisches Verhältniss

1) Prantl II, 299. Nourrisson, Essai sur Alex. d'Aphr. (Paris 1870), S. 1064.

aufzuzeigen, welches übrigens schon in der Lehre Alexander's vom *νοῦς ποιητικός* sehr ausser Augen gesetzt war, trat zurück hinter die Tendenz, den Intellect als den Vermittler zwischen Gott und der Welt erscheinen zu lassen. Dasselbe gilt von der Erkenntnisslehre der jüdischen Philosophen, die daher, abgesehen von dem grösseren Spielraume, welchen sie dem Neuplatonismus giebt, mit der der arabischen in den wesentlichen Punkten übereinstimmt. Die Auffassung der Empfindungen und Anschauungen als intentionaler Species in dem oben angegebenen Sinne bildet übrigens auch bei den Orientalen die Voraussetzung für die Lehre von dem Verhältnisse der Vernunft zur Wahrnehmung.

Nach der Lehre des Juden Avicebron (Ibn Gebirol) hat die Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leibe die ursprünglich reine Erkenntniss verloren und muss daher erst vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung sich der Formen der Dinge wieder bemächtigen [1]). Die Erkenntnissformen geben ihr die Kenntniss der Dinge in ihrer deutlichen Unterschiedenheit, während in der Wirklichkeit die Dinge in gegenseitiger Verbindung und Verflossenheit existiren (Fons vitae II, 8). Wegen der Behinderung durch das Leibliche erkennt die Seele zunächst nur die primären (äusserlich sichtbaren) Substanzen und Accidenzen, und gelangt erst durch einen weiter vermittelten Erkenntnissprocess zum Erfassen der secundären, welche das innere Wesen betreffen. Die sensiblen Formen prägen sich in das Sinnesorgan und von da aus verfeinert durch die Imagination in die Substanz der Seele (ebd. II, 11). Als solche in der Substanz der Seele befindliche Formen stehen die Erkenntnissinhalte in der Mitte zwischen den körperlichen Formen der zusammengesetzten Substanzen und den geistigen in der des Intellects. Der letztere nämlich erkennt das Wesen aller Dinge, ihre einfache Form, Gattung und Art, während die Seele das erkennt, was nicht das Wesen ist, d. h. die Differenzen, Eigenthümlichkeiten, Accidenzen

1) Ibn Gebirol, Fons vitae V, 65 bei Munk, Mélanges de philos. juive etc.

unter Vermittelung der Wahrnehmung. Um die bestimmte Wesenheit (Quiddität) einer Sache selbst zu erkennen, muss sich daher die Seele mit dem Intellect verbinden, dessen Form sich dann mit der ihrigen assimilirt (III, 26). Im Intellect selbst existiren die Formen der Dinge in der verfeinertsten Gestalt (IV, 27). Je mehr die Form herabsteigt (d. h. Gegenstand eines tiefer liegenden Erkenntnissvermögens wird), um so mehr wird sie vergröbert und dadurch der Erfassung vermittelst sinnlicher Wahrnehmung näher gerückt. So sollen von unten nach oben Farbe, Figur, Körper, Substanz, Natur, Seele, Intellect eine aufsteigende Reihe von Erkenntnissobjecten, mit entsprechend abnehmender sinnlicher Wahrnehmbarkeit bilden (V, 26). Denn „die Entfernung vom Intellect bedingt für die sensible (vitale) Seele (in der Anschauung) nur eine unvollkommene Kenntniss der Formen; erst die „Substanz" der Seele erkennt die Wahrheit, weil sie in seiner unmittelbaren Nähe sich befindet, hat sie aber auch nicht als stetiges Besitzthum, sondern nur momentan („dans certains instants" II, 6).

Auch Avicenna (Ibn Sina) geht darauf aus, an die Stelle eines stetigen Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft die momentane Erleuchtung der Seele von oben her durch den Intellect zu erblicken, für welche das Bestehen der sinnlichen Anschauungsbilder mehr eine zufällige Veranlassung als eine nothwendige und organische Grundlage bildet. Seine Ansicht ruht auf der Emanationslehre des Alfarabi, wonach der Intellect der allmächtige Stellvertreter Gottes in der Welt und namentlich auch im Menschen ist, der dieselben Dinge, welche durch seine Wirksamkeit in der Natur geschaffen sind, auch in der leidenden Vernunft des Menschen als Erkenntnisse zur Wirksamkeit bringt [1]). Die Vernunft, lehrt Avicenna [2]), als Erkenntnisskraft ist frei von allem Sinnlichen und Materiellen, indem die Wahrnehmungen ihr nur das Mittel zum Zwecke der Erkenntniss des Wesens sind, dessen sie am

1) Haneberg, Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albert M. (München 1866), S. 4. Ritter VIII, 12 f.

2) Ritter 381. Landauer a. a. O. S. 406 ff.

Ziel angelangt entbehren kann. Ihre Thätigkeit ist dann andersartig, ohne Oertlichkeit, Zeit und Grösse, auf das Unendliche als Object gerichtet, ein Zustand, zu dem sie erst im Laufe einer zeitlichen Entwickelung, im höheren Alter, gelangt, wo die Sinnesschärfe abnimmt. Die sinnliche Erkenntniss ist vermittelt durch Organe und kann daher weder ihr eigenes Wesen noch ihr Organ als solches erkennen, die Vernunft hingegen erkennt ihr Wesen und Organ unmittelbar; sie besteht für sich, weil zwischen ihr und dem Gegenstande keine Vermittelung nöthig ist; darum ist sie im reinen Erkennen den Bedingungen des sinnlichen und weltlichen Daseins enthoben. Allerdings ist die Vernunft im Menschen anfangs nur der Möglichkeit nach da, und muss sich erst entwickeln, um thätige und wirkliche Vernunft zu werden. Die leidende Vernunft (das passive Substrat der Ideen) kann nur im Hinblick auf die von der Anschauung ihr dargebotenen Einzelvorstellungen durch die thätige erleuchtet werden, setzt mithin die Wirksamkeit der Phantasie und sinnlicher Denkkraft zum Zwecke der Erfüllung ihrer Function voraus [1]. Die Vernunft bedarf daher auch im wissenschaftlichen Denken einer Aufeinanderfolge verschiedener Gedanken; der eigentliche Vernunftact aber als Abschluss des speculativen Denkens ist ein unmittelbares Ergreifen der Erkenntniss, ohne Zeitlichkeit, Veränderung, Vervielfältigung und Gegensatz, unabhängig von den leiblichen Organen, schlechthin einfach und von der Materie durchaus getrennt. Sie verbindet Erkennendes und Erkanntes zur Einheit ohne Unterschied. Ihre Quelle liegt in dem geistigen Wesen des Schöpfers. Wie der Seele das Vermögen zukommt, eine göttliche Emanation in sich aufzunehmen, sobald sie dazu geläutert und vorbereitet ist, so ist die Vernunfterkenntniss eine Wirkung der ausser uns befindlichen thätigen Vernunft, eine unmittelbare Erleuchtung. Von dieser stammen die angeborenen Begriffe und Grundsätze [2]. Von hier aus hat dann Avicenna das Feld frei, um auch die

---

1) Brentano, Die Psychol. d. Arist., S. 11.

2) Landauer 409 f. 416. Vgl. Haneberg 57 f.

wunderbarsten Wirkungen der vernünftigen Seele seinen Grundsätzen gemäss zu finden, besonders auch Prophetie und Traumdeutung zu begreifen: im Schlafe, wo die Leidenschaften schweigen, ist die Seele ganz besonders solcher Erleuchtungen fähig, aus welchen dann erst die Anschauungsbilder hervorgehn, welche den Inhalt des Traumes ausmachen.

Die Stufenleiter der Vernunfterkenntniss, wie wir sie bei Avicenna finden, ist eine Wiedergabe der Ansicht des Alexander von Aphrodisias, modificirt durch den Einfluss des Neuplatonismus. Die drei Stufen bei Alexander (*νοῦς ὑλικός*, *νοῦς καθ' ἕξιν* oder *ἐπίκτητος* und *νοῦς ποιητικός*) nimmt er auf als intellectus materialis, habitualis und actualis, fügt aber als intellectus adeptus oder acquisitus eine vierte und höchste Stufe hinzu. Der materiale Intellect ist das noch unentwickelte Vermögen des Denkens, der habituale die erlangte Denkthätigkeit, welche mit den secundären und abgeleiteten Begriffen arbeitet, wie sie im wissenschaftlichen Denken zur Verwendung kommen (wobei Avicenna auch die Bedeutung hervorhebt, welche die nicht durch Syllogistik, sondern durch Erkenntniss von Analogien bedingte Hypothese oder Conjectur besitzt). Die dritte Stufe ist die mit Bewusstsein ausgeübte Synthese und Dialektik der obersten Begriffe. Die vierte endlich beruht darauf dass auf Grund der dritten in ihrer Verbindung mit der zweiten sich der Seele ein Besitzstand reiner Begriffe und Ideen einprägt, welcher die tiefste und umfassendste Ideenerkenntniss in einer Art von intellectueller Anschauung derselben, sowie ihres Zusammenhanges ausmacht [1]).

Bei Averroës endlich erscheint das Wesen und die Wirksamkeit der Vernunft vollständig aus der psychologisch-organischen Auffassung herausgelöst und in eine metaphysische Potenz verwandelt, deren nähere Bestimmung deutlich den Uebergang von der aristotelischen Anschauung zu dem Pantheismus der nachscholastischen Zeit uns vor Augen stellt [2]). Ein Interesse für unsere Darstellung hat sie daher hauptsäch-

1) Haneberg 13 f. 18.

2) Vgl. Dilthey, Einleitung in den Geisteswissenschaften (Leipzig 1883) I, 404.

lich nur wegen der Einwirkung, die sie auf die bezüglichen Ansichten der christlichen Scholastik ausübte in Folge der Polemik, welche sie bei diesen gegen sich hervorrief. Ihre Wurzel liegt in den aristotelischen Bestimmungen, wonach der leidenslose *νοῦς* als das Göttliche dem Menschen von aussen zukommt, woraus folgt, dass er den Individuen gegenüber für alle dieselbe, die passive Vernunft beeinflussende Kraft ist. Schon bei den griechischen Commentatoren entwickelte sich hieraus die Neigung, ihn als eine für sich bestehende einheitliche Substanz im Sinne einer Weltkraft anzusehen, welche, wie die Sonne den Dingen das Licht und dem Auge die Sehfähigkeit, so den Begriffen ihre Existenz und zugleich ihr Erkanntwerden im passiven *νοῦς* zu Theil werden lässt [1]). Von hier aus tritt dann der thätige Intellect in der Schrift über die Theologie des Aristoteles, von der die arabischen Philosophen besonders beeinflusst sind, schon an diejenige Stelle, welche etwa bei Philo der Logos oder bei den Neuplatonikern der *νοῦς* einnimmt: er wird das Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Dem Gedanken des Alexander von Aphrodisias von dem *νοῦς* als einer besonderen Disposition zum begrifflichen Erkennen vermag daher Averroës schon nicht mehr beizustimmen. Die Aufnahme von Begriffen, ihr Herausziehen aus den Anschauungen sei für eine blosse Angelegtheit eine zu grosse Aufgabe; sie erfordere die Annahme einer Substanz. Der Intellect muss sonach eine in sich einheitliche Substanz sein und als solche eine objective, ausserhalb des Menschen bestehende Existenz haben [2]).

Averroës fasst demzufolge den leidenden und thätigen Intellect

1) Einflüsse, welchen die Araber durch Porphyrius zugänglich geworden waren; s. Prantl, G. d. L. II, 299.

2) Renan, Averroës (Paris 1861), S. 124. 127 f. 134 f. Nourrisson, Alex. Aphr. 113. Die Annahme selbst ist, wie Renan 137 f. treffend bemerkt, der inadäquate Ausdruck einer thatsächlichen Wahrheit, der Ueberzeugung nämlich von der ausnahmslosen Allgemeinheit der Vernunftprincipien einerseits und von der Gleichartigkeit oder Einheitlichkeit der psychologischen Grundbeschaffenheit aller Menschen andrerseits: der Hinweis darauf, dass die Vernunft und ihr allgemeiner Inhalt der Welt immanent ist.

als zwei dem Wesen nach vom sinnlichen Menschen getrennte, rein geistige Substanzen. Für ihre Wirksamkeit ist, wie er lehrt, im Menschen nur eine Vernunftanlage vorhanden, eine Fortbildung der auch dem Thiere zukommenden natürlichen Urtheilskraft. Zum wirklichen Vernunfterkennen aber gelangt der Mensch nur durch Vereinigung mit den ausserhalb bestehenden Intellecten, nämlich dem materialen als der Möglichkeit zu den intelligiblen Formen, und dem thätigen (intell. agens), der, indem er jenen bewegt, aus den Anschauungen wirklich vernunftmässige Begriffe (intelligible Formen) macht. Der materiale ist die Aufnahmestätte für die intelligibel gewordenen Anschauungen (bzw. Begriffe); der thätige, (dessen adäquate Erkenntnissinhalte die rein geistigen Substanzen sind), nimmt sie nicht auf; er ist gar nicht ein Bewusstsein dieser Begriffe, vielmehr lediglich die zu ihrem Hervortreten (Bewusstwerden) im materialen erforderliche schöpferische Kraft. Diese beiden aussermenschlichen Vermögen vervielfältigen sich nicht mit der Zahl der erkennenden Individuen, denn diese alle erkennen Vernunftinhalte durch die Thätigkeit derselben wirkenden Kraft und zwar auf folgende Weise. Nachdem die im Menschen bestehende Vernunftanlage (intell. passibilis) die Anschauungsinhalte geeignet gemacht hat, den Einfluss des wirkenden Verstandes zu empfangen, nimmt der materiale Intellect, indem er sich mit der Seele vereinigt, von diesen die Begriffe der Dinge auf und der Mensch erkennt nun vermittelst desselben wie vermittelst einer angeborenen Erkenntnisskraft. Dass trotz seiner Einheitlichkeit verschiedene Individuen verschiedenes begrifflich denken, kommt daher dass sie verschiedene Anschauungen (Phantasmen) haben. Die Vereinigung mit dem wirkenden Intellecte hat die Erkenntniss der geistigen Substanzen gleichsam von Angesicht zu Angesicht zur Folge; sie geschieht allmälig im Fortgange des Erkenntnisslebens auf Grund der im materialen Verstande erkannten Principien und ist zugleich und zumal oberste Erkenntniss und höchste Seligkeit [1]).

1) Brentano a. a. O. S. 14 f.

Mit dieser Auffassung kommt in der Hauptsache auch die des Juden Maimonides überein, der von Aristoteles und Alexander aus eben zu denselben Consequenzen gelangt ist wie der arabische Philosoph. Durch diesen Umstand wurde für den weiteren Fortgang der jüdischen Philosophie des Mittelalters der Averroismus herrschend; seine Blüthezeit innerhalb derselben bezeichnet das 14. Jahrhundert (Levi ben Gerson). Auch in der christlichen Welt ist sein Einfluss entschieden bedeutender als innerhalb der arabischen Bildung selbst, bis er im 16. Jahrhundert durch die dogmatische Reaction von der einen und die Erneuerung des Platonismus von der anderen Seite zurückgedrängt wird [1]).

Die christliche Scholastik hat in Betreff der Erkenntnisslehre ihre Selbständigkeit nicht sowohl in dem was sie positiv giebt, als in der Polemik gegen diese dem Pantheismus zu Gute kommende Auffassung der Orientalen. So sucht namentlich Albert d. Gr. im Hinblick auf die averroistische Trennung des Intellects von dem menschlichen Wesen eine Stufenfolge der Erkenntnissthätigkeiten zu beschreiben, in welcher der thätige Intellect unbeschadet seiner Eigenartigkeit und Selbständigkeit als eine menschlich-seelische Kraft und als oberste Stufe des geistigen Lebens erscheint. Er hebt hervor, was der abstracten Erkenntniss mit der sinnlichen gemeinsam ist: in beiden geht die vernünftige Seele niemals von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ohne durch ihre eigene freie Energie zu diesem Vorgange mitzuwirken; dies zeigt sich bei der Wahrnehmung an der Mitwirkung des Gemeinsinnes, der den sinnlichen Eindruck erst bewusst macht und ihn beurtheilen hilft, beim Denken aber in der ursprünglichen Energie des formalen Intellects, von welcher es abhängt, welche von den an der Schwelle des denkenden Bewusstseins stehenden Ideen gerade Zutritt erhalten soll. An der Hand dieser Anschauung sucht Albert die Stufen der Erkenntniss als eine Stufenreihe von Abstractionsthätigkeiten darzustellen. Ueber der untersten, der Empfindung, bei der die Form des Dinges

---

1) Renan 173. 179. 182 f.

noch nicht ganz frei von der Materie aufgenommen wird, steht die Imagination, welche das Bild des Gegenstandes ohne jeden Rest von Materialität aufbewahrt. Dann folgen in der aufsteigenden Linie die unanschaulichen Begriffe, die zwar nicht unmittelbar durch Sinneseindrücke entstehen, aber doch nicht ohne Veranlassung der Empfindungen zu Stande kämen, Urtheile über Wahrnehmungen auf Grund von Vergleichung u. dgl.; weiter endlich die einfachen Vorstellungen, welche die Wesenheiten (quidditates) der Dinge frei von aller Beziehung auf Materiales wie für sich als Allgemeinbegriffe wiedergeben. Jenseits dieser Stufe eröffnet sich oberhalb der von der Sinnlichkeit bedingten Vernunftbegriffe (intellecta sensibilia) das Gebiet der unmittelbar der Vernunft angehörigen Inhalte (intellecta speculata), der reinen Formen, deren Ursprung mit den Anschauungsbildern überhaupt in keinem Zusammenhange steht. Zu ihnen gehören die allgemeinsten Axiome, die nicht erst durch Erfahrung und Unterricht entstehen, sondern für das Verständniss dieser bereits vorausgesetzt werden; dann die anderen, welche aus freier Vernunftthätigkeit entspringen, sofern der göttliche Intellect den menschlichen dazu befähigt und ihn zu der Vereinigung mit sich vorbereitet; endlich die aus dieser Vereinigung selbst hervorgehende Idee und Erkenntniss Gottes selbst [1]). Der thätige Intellect ist nach Albert (Metaph. XI, 1, 9) nicht selbst eine Substanz, sondern die höchste formende Kraft der Seele als einer wahrhaft realen Substanz. Er ist freilich nicht in dem Sinne eine Form der Seele, wie diese die Form des Leibes ist, nämlich so dass er von ihr getrennt werden könnte, wie sie sich von dem Körper zu trennen vermag; denn getrennt ist er zwar vom Körper, aber nicht von der Seele (d. an. I, 2, 8). Sein Wissen vom Körper besitzt er durch Vermittelung der unteren Erkenntnissvermögen. Er ist des Leidens untheilhaftig, weil er in sich selbst das Vermögen hat, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen. In dieser Grundanschauung sucht Albert zugleich das mit zur Geltung zu bringen, was in der averroisti-

1) Hauréau, Hist. etc. II, 1. S. 286 f. 302 f.

schen Anschauung richtiges enthalten ist: der Intellect ist allerdings seinem Wesen nach wahrhaft universell; als actuell wirkender aber individualisirt er sich in der Seele, deren Theil er ist, selbst, wenn diese die Form eines bestimmten Körpers wird. Sofern sie nun durch ihn die allgemeinen Begriffe erfasst, hat sie das Allgemeine; denn diese Begriffe sind dasjenige was jedes Individuum so denkt, wie alle anderen Vernunftwesen es denken müssen. Auf Grund dessen behält der Intellect auch in seiner Vereinzelung in den verschiedenen Seelen die Universalität seines Wesens, ohne welche er ja, da nur das Gleiche das Gleiche erkennt, überhaupt nicht im Stande wäre, das Universelle zu erkennen. Er ist seinem Wesen nach in allen einzelnen Seelen dasselbe Allgemeine und Gemeinsame, welches ungeachtet des Umstandes, dass es in jeder individuellen Seele sich findet, in Hinsicht dieses seines Wesens nicht mit individualisirt wird [1]. Seine Individualisirung ist, mit anderen Worten, nach Albert nur eine formale, während er im Wesen selbst dabei universell bleibt, — eine Vermittelung der entgegengesetzten Ansichten, die freilich am Ende das Problem, um das es sich hier handelt, durch eine Wortunterscheidung zu lösen glaubt, in der es im Grunde nur inhaltlich noch einmal präcisirt wird. Dasselbe gilt von der Beschreibung, welche Albert von der psychologischen Wirksamkeit des thätigen Intellects giebt. Sie besteht auch bei ihm darin dass er die der leidenden oder möglichen Vernunft (intell. possibilis) von der Anschauung her eingeprägten sinnlichen Formen (species sensibiles) zu abstracten Vernunftbegriffen (sp. intelligibiles) auswirkt und so das in der Seele potenziell vorhandene Intelligibele zur actuell intelligiblen Vernunftanschauung erhebt. Seine Eigenartigkeit im Vergleiche mit der Seele zeigt sich auch darin dass nach Auflösung des Leibes die anderen Seelenkräfte lediglich auf Grund ihres Zusammenhanges mit der Denkseele und wegen ihrer Bedingtheit durch dieselbe mit ihm bestehen bleiben. An die Stelle des aus der sinnlichen Erfahrung abstrahirten

---

1) Ebd. 295 f.

Erkennens tritt dann die unmittelbare Erkenntniss auf Grund der dem Intellect eigenthümlichen Ideen [1]).

In Bezug auf das Wesen des Willens findet sich auf der orientalischen Seite eine ausgeprägt neuplatonische Ansicht bei Avicebron, der in dem Willen eine metaphysische Potenz erblickt. Man kann, wie er sagt, den Willen nicht definiren, aber beschreiben, als eine göttliche Fähigkeit nämlich, welche die Materie und Form macht und sie zusammenbindet; die in der Welt von oben nach unten durchdringt, wie die Seele im Leibe (F. vit. V, 60 Mk.). Alle Formen und Verhältnisse in der Materie nämlich sind durch den Willen bedingt, erhalten und begrenzt (ebd. II, 19). Er ist eine göttliche Kraft, schöpferisch und alles beherrschend, und steht als solche zwischen der Materie und der obersten Substanz in der Mitte (I, 3). Die christliche Scholastik giebt hier die anthropologische Auffassung des Aristoteles wieder, setzt bei den Fragen nach dem physiologischen Zusammenhange des Theoretischen mit dem Praktischen die Lehren vom Pneuma voraus, und sucht in psychologischer Beziehung die Thätigkeiten des Willens weniger zu erklären als zu classificiren. Die Frage, ob dem erkennenden oder dem wollenden Vermögen im Wesen der Seele die Priorität zukomme, wird erst in der späteren Zeit der Scholastik erheblicher; die frühere begnügt sich damit, gelegentlich auf den Wesenszusammenhang zwischen beiden hinzuweisen. So bemerkt Wilhelm von Auvergne, der Wille sei kein blindes Vermögen, sondern eine Denkkraft, andrerseits aber auch in der vernünftigen Kraft zugleich ein Begehren, nämlich nach Vervollkommnung, enthalten [2]). Der Mittelpunkt aber der nach dieser Seite liegenden Erörterungen und zugleich die einzige originalere Leistung innerhalb derselben ist die Analyse des Gewissens, die sich als die Lehre von der Synderesis (oder Synteresis) durch die Philosophie des Mittelalters hindurchzieht.

1) Ebd. 285. Alb. Sum. d. creat. II, 51, 5. Werner, Sitz.-Ber. 1876, S. 139.

2) Werner 1873, S. 288.

Mit dem Ausdrucke Synderesis, über dessen apokryphischen Ursprung die Acten noch nicht geschlossen sind [1]), bezeichnet die Scholastik „die allen Menschen innewohnende, durch den Sündenfall nicht aufgehobene, ja unvergängliche und an und für sich einer Verirrung nicht ausgesetzte im Geiste wirkende Macht, welche dem Bösen widerstreitet und zum Guten hintreibt" [2]). Von ihr wird das Gewissen im eigentlichen Sinne unterschieden als die Thätigkeit, welche dem von dort kommenden Antriebe theils als sittliche Gesetzgebung, theils als sittliche Beurtheilung und deren praktische Bewährung im Handeln Genüge zu leisten sucht. Die Synderesis ist hiernach derjenige Rest des ursprünglich vollkommenen sittlichen Bewusstseins, welcher als der Funke des Gewissens dem Menschen nach dem Falle noch geblieben und als solcher unauslöschbar ist [3]). Die göttliche Stimme selbst ist ihrem Inhalte nach unfehlbar, wirkt aber nur in abstracter Allgemeinheit als das Bewusstsein von der Unzulässigkeit des Bösen; ihre concrete Verwirklichung dagegen, die unter Vermittelung des Gewissens stattfindet, kann dem Irrthum unterliegen, weil nicht nur die sinnlichen Triebe ihren Inhalt verdunkeln, sondern auch der Verstand bei der Einordnung der einzelnen praktischen Fälle unter die ethische Regel fehlgreifen kann [4]). Das Verhältniss der Synderesis zur Vernunft wird verschiedentlich näher zu bestimmen gesucht. Auch hierbei ist übrigens der Einfluss arabischer Auffassungen nicht zu verkennen. Avicenna, der unabhängig von diesem christlichen Gedanken das Wesen der praktischen Vernunft mehr im Anschluss an Aristoteles analysirt, sucht den Unterschied derselben von der theoretischen so zu bestimmen, dass beide als besondere Bethätigungsweisen

---

1) S. darüber Jahnel in der Theol. Quartalschrift, Jahrg. 52 (1870), S. 240 f. u. dagegen F. Nitzsch in den Jahrbb. für protestant. Theol., Bd. V (1879), S. 492 f.

2) Nitzsch a. a. O. S. 493.

3) Hieronym. Comm. in Ezech. Opp. ed. Vallars. Veron. 1736, T. V, p. 10.

4) Nitzsch 494.

eines und desselben Vermögens erscheinen: die Vernunft hat in der Aufstellung moralischer Gesetze einen Wechselverkehr mit sich selbst, indem die theoretische Seite in Folge praktischer Veranlassung sich mit ihrem Einflusse auf das Gebiet des Handelns zur Geltung bringt; der Intellect als solcher, indem er nach dieser Seite (nach unten) blickt, ist praktische Vernunft, während er im Erblicken und Erfassen der abstracten Erkenntnissinhalte sich als theoretische Vernunft bewährt. Die theoretische Vernunft giebt der praktischen das Gesetz als theoretischen Inhalt, welchen die praktische als in diesem Sinne passives Vermögen lediglich zu vernehmen und aufzufassen hat, während sie in activer Bethätigung von hier aus die Bestimmungen über das sittliche Handeln als solches zu gewinnen vermag [1]). Auch die christliche Scholastik unterscheidet innerhalb der praktischen Vernunft ein specifisch Theoretisches, nämlich das innere Licht der Synderesis als die Stimme Gottes, welche zum Guten geneigt macht und dem Bösen widerstrebt. Sein Verhältniss zu den verschiedenen Erkenntnissvermögen äussert sich darin dass es in Hinsicht der Urtheile über Begehrungen und Handlungen, welche diese zu Stande bringen, noch einen Rest von der unbedingten Unfehlbarkeit (rectitudo prima) bestehen lässt, mit welcher der Mensch ursprünglich geschaffen war [2]). Die Synderesis ist daher (nach Albert) für den freien Willen des Menschen dasjenige Vermögen, an welchem letzterer sich zu orientiren hat, um nicht von dem wahren Zwecke des Menschen abseits zu gerathen [3]). Wie die obersten theoretischen Axiome dem Erkennen, so giebt, nach Ansicht des Thomas von Aquino (S. theol. I, 79, 12) die Synderesis vermittelst der allgemeinsten praktischen Principien dem Geiste für das Handeln die normale Richtung. Während so in der peripatetischen Scholastik die Unterscheidung von Synderesis und Gewissen mehr nach Analogie des theoretischen und praktischen Vernunftvermögens

1) Haneberg 11 f.

2) Alex. Hal. S. th. II, 73. Alb. M. S. th. II, 99; S. d. creat. II, 69.

3) Werner, S.-Ber. 1876, S. 123 f.

ausfällt, und überhaupt ungeachtet der christlichen Unterlage die aristotelische Auffassung von dem Verhältnisse der beiden Arten von Vernunft maassgebend bleibt, tritt besonders bei Bonaventura eine vertieftere Betrachtung des praktischen Vermögens hervor, bei der auch der urprüngliche sittliche Kern und Grund des menschlichen Geistes dem activen Triebleben desselben näher gerückt und der Dualismus vom ursprünglichen sittlichen Erkennen und danebenstehenden sittlichen Handeln aufgehoben erscheint. Bonaventura (Sent. II, 39, 2. 1) fasst die Synderesis als einen der affectiven Potenz eingeschaffenen Trieb, der den Affect oder das Begehren der Seele auf das moralische Gute hinlenkt; als einen natürlichen Zug innerhalb des Affect- und Begehrungslebens, dem was recht ist, den Vorzug zu geben vor dem was nur dem selbstischen Interesse zu dienen vermag. Der Unterschied der Synderesis vom Gewissen im eigentlichen Sinne ist daher bei Bonaventura anders gefasst als bei Thomas und den Peripatetikern. Während bei letzteren das sittliche Verhalten erst aus dem Zusammenwirken von sittlicher Principienerkenntniss und concretem Handeln hervorgeht, und auf andere Weise gar nicht möglich ist, unterscheidet Bonaventura diese letztere Art (das Gewissen) noch von dem ursprünglichen schon vor der bewussten theoretisch-sittlichen Erkenntniss vorhandenen praktischen Triebe und Zuge zum Guten, der dem Trieb- und Willensleben schon als solchem innewohnt, und setzt diesen als die Synderesis in eine Art von Gegensatz zum Gewissen, die analog sei dem Verhältnisse der Liebe zum Glauben. Während das Gewissen befiehlt, begehrt die Synderesis aus selbsteigenem Drange das von dem Gewissen auf Grund bewusster Principienerkenntniss Dictirte. Die Synderesis ist sonach hier weniger der Rest von ursprünglicher sittlicher Erkenntniss als der ursprüngliche sittliche Trieb des Gemüthes, durch welchen die praktische Erkenntniss und der Wille gleichmässig beeinflusst werden [1]. Eine mittlere Stellung zwischen dieser mehr platonischen und der thomistischen Ansicht nimmt die Auffassung der Synde-

---

1) Ebd. 1882, S. 128 f.

resis bei Alexander von Hales ein. Er unterscheidet als praktische Vermögen der Seele ausser dem der höheren und niederen berathenden Vernunft (ratio) einerseits die gebietenden der Synderesis und der Freiheit (als liberum arbitrium), andrerseits die antreibenden des natürlichen Wollens und des auf Ueberlegung gegründeten Willens. Letztere beiden sollen sich ihrerseits wieder analog verhalten wie die Synderesis zur Freiheit. Die Seele erscheint somit hier schon von Haus aus als mehr nach der Seite des Trieblebens bestimmte Potenz, als der ursprüngliche sittliche Wille des Menschen, der gleichsam den praktischen Naturtrieb der Vernunft darstellt, aber noch zu unterscheiden ist von der für die concreten Fälle erforderlichen sittlichen Ueberlegung, deren Resultat dem Inhalt und Werthe nach eben verschieden ausfallen kann [1]).

Den Höhepunkt der ausgeführten systematischen Psychologie innerhalb der Scholastik bezeichnet, wie den der „realistischen" Scholastik überhaupt, Thomas von Aquino. Es folgt daher zum Abschlusse des Ganzen, nachdem im Vorhergehenden die scholastische Psychologie ihren Haupteigenthümlichkeiten und Hauptrichtungen nach im Grossen und Ganzen zu zeichnen versucht worden ist, an dieser Stelle zum Zwecke ihrer Charakterisirung als einheitlich von einem hervorragenden Geiste durchgeführtes Lehrgebäude noch die speciellere Darstellung der thomistischen Psychologie, auch deswegen weil in ihr die systematische Psychologie des Mittelalters ihren s. z. s. classischen Ausdruck gefunden hat.

Thomas übertrifft zwar seine scholastischen Vorgänger und Genossen nicht alle an Belesenheit und Umfang des Wissens, aber das antike Material ist bei ihm in reichlicher Fülle zusammengearbeitet zu einem in sich logisch verketteten Systeme, welches unter der Einwirkung des kirchlich-christlichen Gedankens eine eigenthümliche Vertiefung und damit auch

1) Ebd. 1876, S. 147 f.

einen Anschein von Originalität erhalten hat. In Bezug auf die Eigenthümlichkeit des Seelenlebens hat er aus dem Alterthume vor allem den Gedanken einer stufenmässigen Entwickelung des natürlichen Lebens aufgenommen, innerhalb deren es darauf ankomme, für das Seelische die richtige Stelle zu finden, um damit die Einsicht in seine Bedeutung zu gewinnen. Diese Aufgabe sieht er nun freilich so wenig wie seine antiken Vorgänger in der Aufzeigung eines Zusammenhanges von realen Entwickelungsvorgängen; auch bei ihm tritt an deren Stelle der Hinweis auf eine ruhende Stufenreihe von Formen, die unter sich zusammenhängen, ohne dass der thatsächliche Grund dieses Zusammenhanges hervorträte. Für das Wesen des Menschen ist bei Thomas nicht nur der Begriff der Gottebenbildlichkeit maassgebend, sondern auch die ältere Ansicht von dem Menschen als einem Mikrokosmos: wie alle körperliche Bewegung schliesslich auf die der Himmelsphären zurückgeht, so die Bewegung aller Organe auf die des Herzens; wie die Sphären selbst von den Engeln bewegt werden, so das Herz von der vernünftigen Seele als der Form des Leibes, und wie endlich das Weltganze von Gott, so ist der Mensch mit allen seinen Kräften abhängig von dem gebietenden Willen auf Grund seiner Vernunft [1]). Die Vereinigung der Seele als der vernünftigen Substanz mit dem materiellen Leibe findet unter diesem Gesichtspunkte ihr Verständniss durch den Blick auf die gesammte Einrichtung der Welt, in der überall die oberste Stufe einer niedrigeren Daseinsgattung mit der untersten Stufe einer höheren derartigen Gattung sich unmittelbar berührt, wie z. B. die niedrigsten Thierformen den Pflanzen noch unmittelbar verwandt erscheinen. So grenzt denn auch im Bereiche der Körper ein Höchstes, nämlich der menschliche Leib, an die unterste Stufe der höheren Daseinsformen, welche die Seele ausmacht. Die letztere ist gleichsam die gegenseitige Grenze und zugleich die Verbindung der körperlichen mit der unkörperlichen Welt, denn sie ist zwar Substanz im Körper, aber zugleich mehr als Körper, nämlich dessen

1) Werner, Thom. v. Aq. II. 461 f.

Form [1]). Die tiefste Stufe des Daseins bilden die rein materiellen Wirkungen wie Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit u. dgl.; zunächst über ihnen sind diejenigen Formen von Körpern, welche nur bisweilen, unter dem Einflusse der Gestirne, über die Wirkungen jener hinausgehen, z. B. wenn der Magnet das Eisen anzieht; dann folgt die Pflanzenseele als reines Bewegungsprincip für ein Lebendiges; auf sie die Thierseele, für deren Wirkungen noch ein besonderes körperliches Medium, und nicht bloss Eigenschaften wie Wärme u. dgl. erforderlich sind; hierauf endlich die denkende Seele des Menschen, die in ihrer Wirkung schon über die Materie hinausreicht. Demzufolge nimmt Thomas an, dass in der Entwickelung des Embryo mit ihrem Eintreten die Wirkungen der unteren Lebenskräfte ausser Dienst gestellt werden [2]).

Diese Mittelstellung der Seele ist, wie man sieht, mehr neuplatonisch als peripatetisch, und in der That ist der Aristotelismus des Thomas ihm selbst unbewusst unter dem christlichen Einflusse nicht unbeträchtlich nach dem platonischen Dualismus hin abgebogen. Thomas glaubt in seiner Grundansicht über das Verhältniss von Leib und Seele nichts anderes als Aristoteliker zu sein. Die Seele ist ihm die Form des Leibes, und er verwirft die Annahme besonderer Bänder und Mittelglieder zwischen beiden, wie etwa das Pneuma oder den Aether. Aber er ist ersichtlich geneigt, die aristotelische Fassung des Seelenbegriffes der Bedeutung des Geistigen im Sinne Plato's anzunähern. Sie soll als Form doch zugleich eine durch sich selbst bestehende und wirkende Substanz sein, um der höheren Stufe gemäss, welche sie unter den Daseinsformen einnimmt, die Materie zu beherrschen und zu übersteigen [3]). Eine Abweichung von Aristoteles, für den es eine

1) Sum. ctr. gent. II, 68; vgl. die Aeusserung seines Schülers Dante, d. monarch. (Venedig 1760) S. [illegible]: der Mensch hält die Mitte zwischen vergänglichen und unvergänglichen Dingen und trägt daher die Natur beider Extreme an sich.

2) Sum. c. gent. II, 59. 68. S. theol. I, 118, 2.

3) Werner a. a. O. II, 444. 447. Volkmann, Lehrb. d. Psych. I, 128.

Vielheit von Formen ohne Materie nicht giebt, liegt namentlich in seiner Unterscheidung von subsistenten und inhärenten Formen, die ihm jedenfalls durch den Hinblick auf die mittelalterliche Engellehre nahegelegt war. Die ersteren nämlich (Engel) sollen ohne Materie bestehen können, wenngleich sie die Macht und den Beruf haben, in der Einwirkung auf die Materie dieser zu bestimmter Gestaltung zu verhelfen [1]). So ist denn auch die Seele zwar insofern abhängig vom Leibe, als sie ohne ihn nicht zur vollen Bethätigung ihres Wesens gelangt, vermag aber trotzdem unabhängig von ihm zu existiren [2]). Unter den Kräften der Seele sind es die niederen, namentlich die vegetative, welche sie nur vermittelst des Leibes bethätigt, während die Denkkraft leiblicher Organe nicht bedarf. Auf diese Weise ist die Seele trotz des Unterschiedes ihrer Functionen einheitlich, formbildendes Princip des Leibes und dessen ungeachtet selbständig, Substanz; die Thierseele freilich soll Immaterialität haben ohne substanziell zu sein. Eines solchen Princips, lehrt Thomas, bedarf der Körper, um einen eigenthümlichen Anfang der Bewegung in sich zu haben, sowie, damit das Theilbare durch ein Untheilbares zusammengehalten werde [3]). Demzufolge, und auch deswegen weil sie (in der Denkthätigkeit) über jede körperliche Kraft hinauswirkt (S. c. gent. II, 86), ist die Seele unerzeugbar, mithin unmittelbar von Gott geschaffen. Sie ist auch unsterblich, denn die Aufnahme von Entgegengesetztem kann ihr nichts anhaben, da sie diese in das erkennende Sein aufhebt, wo sie sich (als Gegensätze) gegenseitig zur Klarheit verhelfen; auch spricht dafür die Thatsache, dass sie schon in diesem Leben sich der Herrschaft des Leiblichen zu entziehen vermag. Die Empfindung zwar ist leiblich vermittelt, die denkende Kraft aber wirkt durch sich selbst und könnte durch leibliche Organe hindurch nicht ein-

---

1) Eine Fortbildung von Ar. Met. XII, 8, 1073 a; s. Schwegler zu Met. XII, 8, 4.

2) Belege bei Volkmann a. a. O., vgl. S. c. gent. II, 79.

3) Werner II, 433 f. S. theol. I, 75, 1. c. gent. II, 65.

mal abstracte Begriffe fassen, weil die jederzeit individuelle Disposition des Leiblichen deren Allgemeinheit nothwendig trüben müsste [1]). Wirklich geschaffen ist übrigens auch nur die denkende Seele als reine Form ohne Materie, während die sensitive durch Zeugung entsteht. Die Ansicht des Averroës von der Abgesondertheit des Intellects als reiner Form sucht Thomas zu widerlegen durch den Hinweis auf die Thatsache, dass es ein und dasselbe Wesen ist, welches fühlt und erkennt. Um aber durch das Verhältniss der Denkseele zur sensitiven keine Spaltung des Seelenwesens zu behaupten, nimmt Thomas ferner an, dass immer die niedrigere Form durch den Hinzutritt der höheren in eine andere Species, nämlich eben die der höheren, umgewandelt werde, so jedoch, dass sie in derselben mit aufbehalten bleibe. Wie sehr er übrigens unter der Wirkung dieser Betrachtungen von der aristotelischen Ansicht unvermerkt sich entfernt, erkennt man mitunter aus Betrachtungen wie die, wo Gründe gehäuft werden für die Beantwortung der Frage, warum lediglich einem Körper, wie dem menschlichen, die denkende Substanz als Form geeinigt werde [2]). Das Verhältniss der Seele zu ihren verschiedenen Kräften [3]) bestimmt Thomas nach dem dialektischen Ergebnisse hinsichtlich des Verhältnisses von Substanz und Accidenz [4]). Das Subject der Seelenvermögen ist danach theils die Seele allein, nämlich hinsichtlich der Vernunft und des vernünftigen Wollens, theils der Gesammtorganismus; letzterer für die vegetativen und sensitiven Kräfte, so jedoch, dass auch für diese das Vermögen aus dem Wesen der Seele als Princip fliessen soll. Die Unterscheidung und Eintheilung der Seelenvermögen selbst ist nicht wesentlich von der aristotelischen verschieden [5]). Unterhalb der Vernunft steht neben

1) Werner 436 f. Com. d. an. III, 4. S. theol. I, 75, 2.

2) S. c. gent. II, 90. Zu dem Vorigen: ebd. 78. S. theol. I, 76, 1. 115; 118, 2.

3) Die Anschauung, welche von Theilen der Seele redet, verwirft Thomas. S. th. I, 76, 3. 4; vgl. Dante, Purgat. 4 z. A.

4) s. Volkmann I, 24.

5) Eine Uebersicht ders. bei Philalethes zu Dante (1865) II, 170 f.

der die Sinneseindrücke festhaltenden Imagination noch die schätzende Kraft (aestimativa), welcher die Beurtheilung der Eindrücke nach dem Gesichtspunkte des Nutzens obliegen soll; sie ist beim Menschen im Gegensatze zum Thiere, welches instinctiv urtheilt, mit Denken verbunden. Ausserdem steht hier noch die active Erinnerungskraft (reminiscentia) [1].

Die Aussendinge wirken vermittelst des Leibes auf die sensitive Seele und erzeugen in derselben die sinnlichen Anschauungsbilder (species sensibiles oder intentiones), vermittelst deren dann die Vernunfterkenntniss der Aussendinge möglich wird. Aus ihnen nämlich macht die Vernunft erst die Abstractionen, mittelst deren (als species intelligibiles) sie eine zusammenfassende Erkenntniss der Aussendinge zu leisten im Stande ist. Diese letzteren erkennt sonach die Vernunft direct, während die Einzeldinge vernunftmässig nur indirect (durch Reflexion auf die Anschauungsbilder) erkennbar werden. Die Abstractionen bilden den Inhalt der Vernunft als dynamischer (intellectus possibilis), zu der die thätige Vernunft als die Kraft der wirklichen Denkoperation mit und an jenen Allgemeinbegriffen hinzutritt, worin zugleich liegt, dass die Vernunft sich ihrer selbstbewusst wird. Dieser Umstand, dass das Wirken der Vernunft gebunden ist an den Uebergang aus dem möglichen Zustand oder dem der Passivität in den der Wirklichkeit oder Thätigkeit, bildet den Unterschied der menschlichen Vernunft von der göttlichen, welche letztere (als intellectus purus) sich unmittelbar durch ihr Wesen selbst erkennt. Die immateriellen Dinge vermag desshalb auch der Mensch in diesem Leben nicht vollkommen zu erkennen. Erst nach der Befreiung vom Leibe hört die Vermittelung der Erkenntniss durch sinnliche Anschauungsbilder (phantasmata) auf, um durch die unmittelbare Wahrnehmung des Uebersinnlichen, die der Seele aus dem göttlichen Wesen selbst zufliesst, ersetzt zu werden. Zu der bereits erwähnten Erkenntniss, welche in den Anschauungsbildern des leidenden Verstandes aufbewahrt bleibt, tritt dess-

---

1) Werner II, 97 f.

halb im künftigen Leben für die Seele noch die des an sich und unmittelbar (simpliciter) Erkennbaren, und zwar hauptsächlich die Erkenntniss ihrer selbst und der unter ihr stehenden Substanzen (S. theol. I, 78 f.).

Das Wesen der Empfindung ist für Thomas dasselbe wie für Aristoteles, wenn auch die psychologische Schulsprache hier etwas anders lautet. Wie jener das empfundene Sein des Dinges als eine zweite Art von Sein desselben, (nämlich ein formales Sein, ein Sein ohne Materie), im Sinnesorgane oder in der Seele bezeichnete, so ist für Thomas wie für die anderen Scholastiker (s. o. S. 432 f.) das Vorgestelltwerden des Dinges, vor allem in der Empfindung, eine intentionale oder (was hier dasselbe bedeutet) objective (mentale) Existenz. In der sinnlichen Empfindung bezieht sich dieses Sein freilich nicht auf das Wesen der Sache, sondern nur auf die äusseren Accidenzen derselben [1]). Die Ergänzung der äusseren Sinne bildet der innere oder der Gemeinsinn, der die äusseren Eindrücke als Anschauungsbilder aufnimmt und bewahrt. Er ist es auch, vermittelst dessen sie reproducirt, bewusst gemacht, combinirt und von anderen unterschieden werden, so dass wesentlich an ihm zugleich Einbildungskraft, Gedächtniss und sinnliche Urtheilskraft (vis aestimativa) haften. „Auf diese Weise erweitert sich der Umfang des inneren Sinnes in dem Maasse, in welchem der bei Aristoteles noch flüssige Schematismus der Seelenvermögen an Starrheit zunimmt, indem dem inneren Sinne alles zufällt, was der strengere Begriff des Intellectes ausschliesst.“ [2])

Zum Zustandekommen der Erkenntniss ist der Vernunft die Sinnlichkeit als Grundlage nothwendig. Der Mensch ohne Verbindung mit dem Leibe wäre überhaupt keiner natürlichen Denkentwicklung fähig; die Güte und Vollkommenheit der intellectuellen Functionen hängt immer mit ab von den Zuständen des leiblichen und seelischen Lebens. Dies zeigt sich schon in der Thatsache, dass der Schlaf dieselben beeinträch-

---

1) Ebd. 109. S. theol. I, 78, 3.
2) Volkmann II, 179.

tigt, indem während desselben das Pneuma nicht nur die Sinne sondern auch die Imagination bindet und wegen seiner heftigen Bewegung oft nur verwirrte Phantasmen als Traumbilder erscheinen lässt. Die normalen Anschauungsbilder geben für die Vernunft den Stoff ab, aus welchem sie ihre Abstractionen und Allgemeinbegriffe bildet. Sie kann innerhalb der Leiblichkeit überhaupt nichts in Wirklichkeit erkennen, ausser im Hinwenden auf die Anschauungen; müssen wir doch notorisch alles Abstracte anschaulich denken oder zu seiner Verdeutlichung anschauliche Analogien suchen. Die Phantasmen, heisst es auch wohl (polemisch), verhalten sich zu der Vernunft, wie die sinnlichen Gegenstände zum Sinnesorgane. Vor der Anregung von Seiten derselben hat der Intellect gar keinen Erkenntnissinhalt, (ist nur intellectus possibilis und, sofern er sich als aufnehmendes Organ verhält, passivus). Als thätige (int. agens) wirkt die Vernunft zunächst dadurch dass sie aus den Bildern der Imagination den Allgemeinbegriff herauszieht und dadurch das Object, welches bisher ein Sein in der Sinnlichkeit hatte, mit ihrem eigenen Wesen verähnlicht. Damit tritt auch zu dem sinnlichen Gedächtniss ein Gedächtniss des Geistes in der Aufbewahrung von Begriffen. Auch die Fähigkeit des discursiven Denkens oder der rationativen Thätigkeit ist mit der Wirksamkeit der thätigen Vernunft gegeben, sofern diese nicht reine Intuition sondern Verbindung von Begriffen ist. Und zwar geht die untere Stufe dieser Thätigkeit (ratio inferior) vom Zeitlichen aus, um dessen Begriff im Gedanken des Ewigen zu ermitteln. Dies ist die Eigenheit des erfahrungsmässigen wissenschaftlichen Verfahrens (habitus scientiae); die obere dagegen nimmt ihren Ausgangspunkt vom Ewigen, um daraus die wesentlichen Bestimmungen des Zeitlichen abzuleiten (habitus sapientiae). Ausserdem greift hier, wie zu erwarten, auch der Unterschied der theoretischen (speculativen) und praktischen Vernunft durch, die in ihren Leistungen beide von ersten und unabweisbaren Principien auszugehen haben [1]).

---

1) Werner II, 110. 98 f. 102 f. S. theol. I, 79. 84, 8. c. gent. II, 67.

Als Stufen der Abstraction, welche im aufsteigenden Processe der Erkenntniss sich in Bezug auf sinnliche Inhalte herausstellen, unterscheidet Thomas: 1) die Abstraction von den qualitativen sinnlichen Eigenheiten unter ausschliesslicher Beachtung der specifischen Qualität; ihr Resultat ist die Vorstellung der materia sensibilis communis; 2) die Abstraction von aller sensibeln Qualität, die Vorstellung der allgemeinen Form der Materie (mat. intelligibilis), die in sich Unterschiede nur nach mathematischer Bestimmtheit hat. Wird auch von dieser noch abstrahirt, so bleibt 3) nur noch der allgemeine Substanzbegriff des Körperlichen (die mat. intellig. communis), über welche hinaus die fortgesetzte Abstraction dann in das Gebiet der reinen Gedankendinge gelangt [1]).

Die Erkenntnissfähigkeit der Vernunft reicht so weit als die Gestaltungsfähigkeit der sinnlichen Wirklichkeit. Die unbegrenzte Menge der Formen des vielen Veränderlichen vermag sie auf einmal in unbestimmter Allgemeinheit sich zu vergegenwärtigen, die Einzelheiten dagegen in successiver Reihe, die freilich in Wirklichkeit nicht in's Unendliche geht. Der Process der Erkenntniss besteht in der Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten; das Erkennende bildet in die Form des Erkannten sich hinein, indem es dieselbe als Bild aus sich erzeugt. Erkennend kann daher nur ein immaterielles Wesen sein, weil nur ein solches schon potenziell in sich haben kann, was es zu erkennen fähig ist; nur ein solches ferner kann das Viele und Entgegengesetzte, was in der Körperwelt erscheint, potenziell in sich tragen, nur auf Grund dessen somit, nach Aristoteles' Ausdruck die Seele „gewissermaassen alles" sein [2]). Die aristotelische Lehre von der thätigen Vernunft reproducirt und ergänzt Thomas in der Weise, dass er den Intellect auf Grund der Selbständigkeit, mit welcher derselbe den Begriff des Dinges durch Abstraction in sich erzeugt, als eine der menschlichen Seele natürliche Einsicht (lumen naturale) auffasst, durch deren Thätigkeit der

1) Werner II, 111 f. S. theol. I, 85, 1.

2) Ebd. II, 93 f.

im Sinnendinge ausgedrückte intelligible Charakter in die Wirklichkeit des geistigen Daseins hervorgezogen wird. Für den Menschen, lehrt er, hat jedoch diese Fähigkeit ihre Schranken, über welche hinaus die Vernunft nur durch übernatürliche Erleuchtung gelangen kann [1]). Die Vernunft arbeitet in dreifacher Stufenfolge: sie giebt erstens die logische Durchdringung (ratiocinatio) des Erkenntnissstoffes als Vorbedingung für seine wissenschaftliche Verarbeitung; sie vollzieht dann diese logische-dialektische Verarbeitung selbst nach obersten Gesichtspunkten im Verbinden und Trennen der aus der Anschauung gezogenen Begriffe; sie führt endlich zur tieferen Verinnerlichung des Erkannten im Gemüth und Gefühl. In jenen wissenschaftlichen Leistungen, wobei die Vernunft weder als rein passiv noch als im eigentlichen Sinne active und höchste anzuerkennen ist, sieht Thomas (wohl mit Anlehnung an den *νοῦς καθ' ἕξιν* des Alexander von Aphrodisias) den zwischen beiden in der Mitte stehenden intellectus habitualis) [2]).

Gegen die Lehre des Averroës, derzufolge der materiale und der thätige Intellect eine aussermenschliche Kraft ist, macht Thomas mit gutem Takte in der Hauptsache nicht metaphysische, sondern psychologische Gründe geltend. Er weist hin auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem vernünftigen Erkennen und dem vernünftigen Wollen, welches letztere doch eben erst mit jenem dem Menschen gegeben sei; mithin mache man vermittelst der Abtrennung des Intellects vom Menschen den letzteren nicht bloss seinem Wesen nach der Vernunft, sondern auch des Wollens untheilhaftig. Auch der Act des Verstehens sei nicht zu begreifen, wenn man im Menschen selbst höchstens eine gesteigerte sinnliche Erkenntnissfähigkeit als Surrogat des Intellects wolle bestehen lassen, da das Verstehen selbst nur zu Stande komme durch eine von der Mitwirkung des sinnlichen Lebens unabhängige Function [3]). In der Richtung dieser Untersuchungen kommt

---

1) S. theol. I, 87, 1f. 109, 1.
2) S. theol. II, 2, 180, 7. Volkmann II, 488.
3) Werner II, 429; s. a. S. c. gent. II, 75.

auch der Zusammenhang von Vernunft und Sprache zur Betrachtung: Jeder vollkommen durchgeführte Erkenntnissact wird sich selbst gegenständlich in einem bestimmten Producte, womit der Process dieser Erkenntniss abschliesst; dies ist das Wort, und zwar dieses zunächst als gedächtnissmässig im leidenden (oder möglichen) Intellect aufbewahrtes und so der Seele gegebenes Bild (verbum memoriae); die damit gegebene Möglichkeit seiner Erkenntniss geht nun unter Einwirkung des thätigen Intellects in Wirklichkeit über und wird damit für diesen Object und so zur bewussten Anschauung (verbum cordis), welches dann weiter als gesprochenes Wort (v. oris) nach aussen hervortritt [1]).

Alle diese Wirkungen des Intellects beziehen sich aber nach Thomas nur auf Gegenstände natürlicher Erkenntniss. Die des Uebernatürlichen (den Glauben) erlangt man nur durch Offenbarung auf Grund der Gnade, welche den Menschen durch innerliche Einwirkung Gottes zu ihrem Verständniss emporhebt, und zwar zunächst durch Einwirkung auf den Willen, weil der Glaube ohne den nach Gott begehrenden Willen nicht möglich ist. In dem Zuge des menschlichen Gemüthes nach Gott und dessen Willen besitzt der Mensch eine natürliche Empfänglichkeit für den Glauben, wie denn auch der Inhalt des letzteren, die offenbarte Wahrheit, die natürlich-menschliche Fassungskraft nicht schlechthin übersteigt, wenn er auch zu wirklichem vernunftmässigen Verständniss erst nach der Trennung der Seele vom Leibe gelangt. In jedem Falle aber wird die Art, wie der Mensch das Uebernatürliche erfasst, eine seinem Gattungswesen eigenthümliche sein, denn alles Erkannte existirt im Erkennenden nach Art des Letzteren [2]).

Vielleicht die selbständigste Leistung der thomistischen Erkenntnisstheorie sind die Ansichten über das Wesen des Selbstbewusstseins. Thomas bestimmt dasselbe aus der Analyse des Erkenntnissactes im Vergleiche mit dem sinnlichen

1) Werner II, 101.

2) „Per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente." S. theol. I, 89, 2. Zu dem Vorigen: ebd. 111, 1. Werner II, 118 f.

Wahrnehmen und dem Verhalten der nicht empfindenden Naturdinge. Die Potenzen der letzteren sind ein blosses Aussichherausgehen, welches in keiner Weise „zu ihnen selbst zurückkehrt". Empfindung aber und Erkenntniss werden bewusst, weil das, was sie bewirkt, kein Materielles ist; vielmehr erzeugt das Erkennende die Formen, in welchen es erkennt, in seinem eigenen Wesen, so dass seine Thätigkeit dabei sich in ihm selbst abschliesst. Insbesondere besitzen die wahrnehmenden Wesen den Vorzug, im Erkennen eines von ihnen verschiedenen Objects nicht bloss aus sich herauszugehen, sondern diesen Act selbst zu erkennen und damit also zu sich selbst zurückzukehren [1]). Zu diesen beiden Seiten, welche schon in der sinnlichen Erkenntniss sich finden, kommt für den Act der Vernunfterkenntniss noch als drittes, dass das erkennende Subject mit jener Rückkehr zu sich selbst zugleich sein eigenes Wesen erfasst. Auf Grund dieses das Selbstbewusstsein erzeugenden Processes bestreitet nun Thomas das unvermittelte Gegebensein des Selbstbewusstseins und der inneren Wahrnehmung, da beide eine Thätigkeit der Reflexion, nämlich auf die dem Objecte zugekehrte Thätigkeit des Subjectes, zur Voraussetzung haben. Es giebt kein Selbstbewusstsein vor der intellectuellen Erkenntniss äusserer Objecte; der Intellect erfasst zuerst (nicht sich, sondern) seine Thätigkeit, wie er ja auch von allem was potenziell und habituell in ihm ist, nur Kenntniss bekommt, sofern es durch diese in Wirksamkeit tritt. Erst auf Grund seiner Thätigkeit wird er dann seines eigenen Wesens inne, dessen eigenthümliche Bestimmtheit er überhaupt nicht durch Selbstbeobachtung, sondern nur durch Beziehung auf den letzten Realgrund alles Seins ermitteln kann [2]).

Ein Fortschritt über Aristoteles hinaus ist aber bei Thomas namentlich in den Bestimmungen über das Wesen der

1) Eine Vorausnahme desjenigen Gegensatzes, welchen später namentlich Schelling im Acte der intellectuellen Anschauung aufzeigte. Vgl. auch die unmittelbar folgende Bestimmung.

2) S. theol. I, 87, 1 f. Werner II, 115 f. Volkmann II, 209.

Gefühle und Affecte zu erkennen, ein Gebiet, welches dem christlichen Priester und Denker naturgemäss interessanter und näherliegend war, als dem antiken Philosophen, dem das Leben nur um der theoretischen Speculation willen werthvoll schien. Die thomistische Lehre von den Gefühlen besteht zwar inhaltlich zum Theil aus Bestimmungen der aristotelischen Ethik und Rhetorik, zum anderen Theile aber aus eigenen Reflexionen. Bei letzteren muss freilich oft genug die scholastische Begriffsdistinction, die das Wesen der Sache nicht trifft, zur Bestimmung von Unterschieden aushelfen, doch kommen auch einige Resultate selbständiger Beobachtung zur Geltung. Freilich fehlt es auch hier, (was in diesem Theile der Psychologie allerdings noch bis heute der Fall ist), an einer bestimmten Methode der psychologischen Analyse, obwohl mit Bewusstsein wenigstens ein durchgreifendes Eintheilungsprincip gesucht wird. In dem Allgemeinbegriffe der Passio (πάθος) oder des Leidens, (im Sinne des organischen Ergriffenseins und im Unterschiede vom Leiden als dem Correlate des Wirkens überhaupt), fallen hier noch die Begriffe der Lust und Unlust, des Gefühles, Affectes und der Leidenschaft im engeren Sinne zusammen. Hierbei wird die antike (stoische) Auffassung von dem Affecte als dem innormalen und widervernünftigen Verhalten auf die ganze Klasse der bezeichneten Vorgänge ausgedehnt [1]), daher z. B. diejenigen Affecte, welche eine Veränderung der Seele zum Schlechteren darstellen, (was u. a. bei der Traurigkeit der Fall sein soll), im eigentlicheren Sinne für Passionen gehalten werden als die entgegengesetzten wie Freude u. dgl. (S. theol. II, 1. 22, 1). Ausser dem Allgemeinbegriffe zieht Thomas aber auch die organische Grundlage der Leidenschaften, nämlich den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe als wesentlich in Betracht, wobei allerdings diese beiden Bestimmungsgründe, der scholastisch-dialektische auf der einen und der sachlich-psychologische auf der anderen Seite miteinander nur dadurch sich verbinden müssen, dass der

1) Belege bei Morgott, die Theorie der Gefühle im Systeme des heil. Thomas, S. 61.

Seele das Leidenkönnen zwar ausdrücklich zugeschrieben, aber ihr als unkörperlicher Substanz doch nur im uneigentlichen Sinne beigelegt und ihre Erleidungen auf Rechnung ihrer Gebundenheit an den Leib gesetzt werden [1]. Daher auch die nicht zutreffende mehr mönchische als philosophische Bestimmung, die Gemüthswelt als solche habe ihren Grund wesentlich in dem sinnlich begehrenden Theile des Menschen. Die leibliche Veränderung beim Affecte soll daher der Bewegung dieses Begehrens entsprechend sein, und Thomas macht gelegentlich Versuche, den psychischen und den physiologischen Process im Sinne dieser Correlation bestimmter zu zeichnen [2]. Der Ausgangspunkt des Affectes kann nach seiner Meinung sowohl im Körper (passio corporalis) wie auch in der Seele (passio animalis) liegen. Die Einwirkung des Leibes bringt sich dabei namentlich in der Behinderung derjenigen seelischen Kraft zur Geltung, deren Functionen an die Mitwirkung körperlicher Organe gebunden sind und dadurch mittelbar auch für die höheren Fähigkeiten des Erkennens und Wollens [3].

Die obersten Gesichtspunkte für die Begriffsbestimmung und Eintheilung der leidentlichen Zustände der Seele gewinnt Thomas durch die Unterscheidung der von aussen nach innen und der in umgekehrter Richtung gehenden seelischen Functionen, d. h. des Erkennens und des Begehrens (S. theol. I, 61, 1), eine Eintheilung, bei welcher für die Region der Gefühle kein Platz und somit nur die Frage übrig bleibt, zu welchen von diesen beiden Klassen letztere gerechnet werden müssen. Der Umstand, dass alle Seelenthätigkeiten, die des Erkennens so gut wie die Willensacte, von Gefühlen begleitet sind, kam eben nur unvollkommen zur Einsicht; die Thatsache hingegen, dass das Gefühl im reinen Erkennnen an organischer Heftigkeit abnimmt, schien es von der Sphäre des Theoretischen überhaupt auszuschliessen; daher gab derjenige

---

1) s. ebd. 9.

2) S. theol. II, 48, 2 (Zorn); ebenso die Furcht; s. Werner II, 497 f. Zu dem Vorigen: S. theol. II, 41. 44, 1.

3) S. theol. III, 15, 4; 46, 7 f. Morgott 10.

Zusammenhang, der in der inneren Erfahrung am stärksten hervortritt, den Ausschlag, und so erschien das Gefühl als eine ausschliessliche Eigenschaft des Begehrens, und zwar der niederen Art desselben. Als psychologischer Grund dafür wird angeführt, das Begehren (appetitus) sei allein das unmittelbar motorische Princip für das Leibliche, während alle andern Seelenkräfte erst durch seine Vermittelung den Leib zu beeinflussen im Stande seien. Als das organische Centrum für die Thätigkeit des Begehrens und damit zugleich als Ausgangspunkt für die leibliche Seite der Affecte gilt das Herz, dessen verschiedene Dispositionen nur die leibliche Abspiegelung der verschiedenen seelischen Zustände sein sollen [1]).

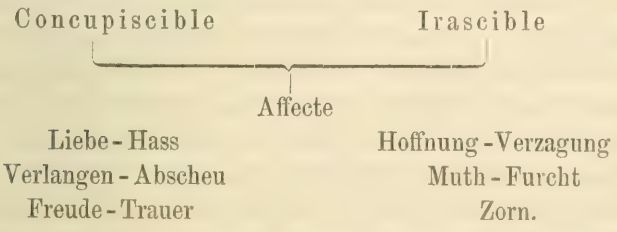
Bei dieser Ansicht der Sache kommt Thomas begreiflicher Weise in Verlegenheit, sobald er einmal auf das Bestehen seelischer Gefühle aufmerksam wird, die sich durch die Abwesenheit besonderer körperlicher Begleiterscheinungen deutlich sowohl von den Affecten, wie auch andrerseits von dem rein theoretischen Verhalten unterscheiden. Er erkennt an, dass man von Liebe, Begehren u. dgl. auch in einem Sinne spricht, der den affectiven Charakter ausschliesst. Solche Gefühle möchte er desshalb nicht als Passionen sondern lieber als Willensacte betrachten und als uneigentlich so genannte Affecte, kann sich aber doch nicht verhehlen, dass ihre Wirkungen unter Vermittelung der Phantasiethätigkeit doch auch in das unverkennbare Affectleben hineinreichen [2]).

Zur Eintheilung der Affecte dient hiernach die Eintheilung des appetitiven Vermögens, welches sich entweder als specifisch begehrende (concupiscible) oder als eifernde (irascible) Kraft bethätigen soll, je nachdem nämlich das sinnliche Object sich dem appetitiven Verhalten als Gegenstand einfach von Lust und Unlust oder von Anstrengung (arduum) gegenüberstellt (S. theol. I, 81, 2). Auf das Gute (oder was man dafür hält) bezieht sich das begehrende, auf die Hindernisse, welche der Erreichung desselben, bzw. der Beseitigung des

1) S. theol. I, 22, 2; 37, 4.

2) Vgl. Morgott 19.

Unerwünschten entgegenstehen, das eifernde Vermögen. Mit dieser Eintheilung kreuzt sich eine Dreitheilung, insofern innerhalb der concupiscibeln Affecte das Object entweder vermöge seiner „Connaturalität“ zu uns Liebe, oder, im entgegengesetzten Falle, Abneigung erweckt, ausserdem aber der appetitive Charakter eines jeden Affectes im ersteren Falle als Verlangen, im letzteren als Abwenden von dem Gegenstande hervortritt, und endlich, je nachdem dieses Streben gelingt oder misslingt, entweder Freude oder Trauer sich einstellt. Bei einem Gute ferner, vor welchem Hindernisse liegen, entsteht der begehrenden Seele, sofern es trotz derselben erreichbar scheint, Hoffnung, sofern das Gegentheil der Fall ist, Verzagung; dem analog entsteht vor dem drohenden Uebel, welches überwindbar erscheint, Zuversicht (Muth), vor dem unausweichlichen Furcht. Ein bereits eingetretenes Schlimmes ferner kann, wenn noch Kampf oder Rache möglich scheint, die Leidenschaft des Zornes erwecken, während ein erreichtes Gut keinen gerade diesem entgegengesetzten Gemüthszustand hervorruft [1]).



Die Anwendung überlieferter logischer Schemata auf diese Gliederung bringt weiter eine Anzahl von Bestimmungen zu Wege, die mitunter den Anschein wirklicher psychologischer Zusammenhänge gewinnen, obwohl die eigentliche Erfahrung und Beobachtung sie nicht erzeugt hat. So, wenn es heisst, die Liebe sei die Wurzel aller concupiscibeln und von da aus auch der irascibeln Affecte, da naturgemäss die Passionen, welche auf das Gute gehen, früher seien als die auf das

1) S. theol. I, 78—89; II, 6—28. 84. d. ver. qu. 26, 4.

Schlechte sich beziehenden (S. theol. II, 25, 2), was ein Nachklang aus der aristotelischen Dialektik ist [1]). Aus demselben Grunde soll unter den irascibeln die Hoffnung die oberste Stelle einnehmen, wie denn Thomas überhaupt sämmtliche Affecte beider Klassen in eine Reihe und Rangordnung zu stellen versucht, die keinen psychologischen Werth hat. Letzteres gilt auch von Bemerkungen wie die, dass der einwirkende Gegenstand die materiale Verschiedenheit der Affecte, die Beschaffenheit der in Anspruch genommenen Kraft dagegen die formale bedinge (S. th. II, 30, 2) oder, dass die Liebe sich auf dasjenige beziehe, was dem liebenden eine Gleichartigkeit der Natur entgegenbringt (ebd. 27, 1), oder, dass die Liebe die Ursache des Hasses sei, sofern man nur das hasse, was dem uns zusagenden Gute entgegenstehe (29, 2). Sachlicher ist die Beobachtung, dass die „irascibeln" Affecte im Einzelnen eine Ergänzung der einzelnen „concupiscibeln" ausmachen, wie z. B. die Hoffnung zum Verlangen ein Streben und eine Erholung der Seele hinzubringe, und die Furcht zum Abscheu eine Depression (25, 1). Treffend ferner ist die Wahrnehmung, dass die Scheu vor Traurigkeit grösser ist, als das Verlangen nach Freude, sofern der Mangel des entbehrten Gutes in Bezug auf Bitterkeit heftiger empfunden wird, als die Lust am Besitze des Gewünschten; ferner was über das Verhältniss der Affecte zur körperlichen Disposition ausgeführt wird: diejenigen welche ein positives Begehren von etwas ausmachen, widerstreben der organischen Bewegung (vitalis motio), die vom Herzen ausgeht, höchstens dann, wenn sie im Uebermaass auftreten; diejenigen hingegen, welche eine Abwehr des Unerwünschten enthalten, widerstreben derselben überhaupt, daher Affecte der Traurigkeit auch dem Körper schaden (S. theol. II, 37, 4). Die leiblichen Begleiterscheinungen der letzteren sind Milderungen derselben, weil sie naturgemässe Reactionen gegen die organische Hemmung ausmachen und desshalb in die Unlust ein Lustgefühl hineinbringen, wie denn überhaupt alles, was die normale körperliche Disposition wiederherstellen

1) s. Bonitz zu Ar. met. 1072 a 31.

hilft (z. B. Schlaf und Bäder), damit auch das Unlustgefühl, vermindert (ebd. 38, 2. 5).

An der Liebe unterscheidet Thomas die Affection des sinnlichen Begehrens (amor) von der Liebe aus Vorbedacht, die durch Vernunft und Willen bedingt ist (dilectio), und von dieser wieder die Liebe im höchsten (christlichen) Sinne (caritas). Die Stufen der Liebe sind abhängig von der Stufe des Objectes und von der Art, wie es erkannt wird, weil es ohne Erkenntniss keine Liebe giebt; freilich braucht deshalb nicht die Grösse der Liebe der der Erkenntniss proportional zu sein. Unter den Wirkungen und Abarten der Liebe beschreibt Thomas namentlich auch das mystische Liebesleben des nach Vereinigung mit Gott dürstenden Asketen, das Hinschmelzen der Seele, die „Verwundung" des Herzens, deren Ziel der Genuss seliger Intuition ist und deren Zustand auch in dem leiblichen Organismus seine Resonanz findet [1]. — Von dem Hass als dem Gegensatze der Liebe wird nach aristotelischer Anschauung gelehrt, dass er sein positives Gegenstück, die Liebe, voraussetze; denn gehasst werde nur das was in Gegensatz tritt zu dem Gegenstande der Liebe. Darum sei der Hass auch nur scheinbar stärker als jene; nur trete seine Empfindung u. U. stärker hervor. — Bei der Freude will Thomas ebenfalls die sinnliche Art von der geistigen unterschieden und eine leibliche Resonanz nur der ersteren beigelegt wissen, obgleich er den sprachlichen Ausdruck für Freude (laetitia) etymologisch von der Erweiterung (latitia) des Herzens, die dabei stattfinde, herleitet und zum Zustandekommen der Freude ein günstiges Temperament als nothwendig erkennt. Die höhere (regelmässige) Freude im Unterschiede von derjenigen, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, sei aber lediglich eine Affection des vernünftigen Willens. Die vorzüglichste Quelle der Freude ist ihm wie dem Aristoteles die Thätigkeit; gefördert wird sie durch Abwechselung, die auf Bewegung beruht und die Genussfähigkeit nicht durch übermässige Dauer abstumpft, ferner

---

1) S. theol. I. 26. 3. Morgott 46. 51 f.

durch Hoffnung und Erinnerung u. dgl. [1]). — Die Trauer unterscheidet sich von dem eigentlichen Schmerze so wie die geistige Freude von der sinnlichen. Der Schmerz ist zunächst leibliche Affection und erst in zweiter Linie physisch; in der Trauer aber wirkt der uns widerstrebende Gegenstand durch die Vorstellung direct auf die Seele und erst von hier aus in den Organismus hinein. Ganz scholastisch sind die Gründe, wodurch die grössere Intensität des geistigen Schmerzes vor der des physischen erhärtet werden soll: der seelische afficire das Begehren unmittelbar, mithin leide bei ihm ein viel höheres Organ als bei dem leiblichen, und ersteres vermöge somit die Grösse des Schmerzes viel vollkommener zu fassen u. dgl. Von ähnlicher Beschaffenheit ist das Verfahren, mittels dessen die Arten der Trauer: Mitleid, Neid, Eifersucht, Entrüstung, Angst, Stumpfheit (acedia) aus derselben abgeleitet werden. Doch werden auch hier gelegentliche Erfahrungsbeweise herangezogen, so die Thatsache, dass man oft freiwillig körperliche Qual auf sich nimmt, um die Leiden der Seele los zu werden; bemerkt wird auch, dass die Grösse des seelischen Schmerzes nicht nach der Stärke der körperlichen Erregung zu bemessen sei. Als allgemeinste Ursache der Trauer oder Unlust endlich bezeichnet Thomas das dem organischen Wesen zugehörige Verlangen nah Einheit (appetitus unitatis); jede Störung der organischen Einheit und Harmonie wird als Unlust empfunden [2]).

Die Hoffnung stützt sich, wie Thomas ausführt, auf ein erprobtes Machtgefühl oder auf die Meinung von der Erreichbarkeit des Gegenstandes. Die Bestimmung der Furcht macht Schwierigkeit: da unleugbar der Selbsterhaltungstrieb ihre Ursache ist, so muss man sie zu den natürlichen Affecten rechnen; dem widerspricht aber der Umstand, dass sie ein

1) S. theol. I. 29. 2 f.: 28. 6: 32. 1. ct. gent. IV. 19. Morgott 54 f. 60 f. 65.

2) S. theol. I, 36, 3. Die Belegstellen zu dem Vorigen bei Morgott 67 f.

dem natürlichen Begehren widerstreitender Zustand ist [1]). Ihre Eintheilung bestimmt sich danach, ob sie durch das Gefühl der eigenen Schwäche oder durch die Vorstellung der unüberwindlichen Macht des Objectes bedingt ist. Jenes ergiebt die specielleren Affecte der Arbeitscheu (segnities), der Furcht vor Unschicklichkeit (erubescentia) und der Furcht vor berechtigtem Tadel (verecundia), dieses wird, je nachdem das Ding durch Grösse oder durch Ungewöhnlichkeit oder durch unerwartetes Herantreten imponirt, die Zustände der Bewunderung (admiratio), des Staunens (stupor) oder des Entsetzens (agonia) ergeben. Verabscheuung ohne die Kraft zu fliehen, bewirkt Angst [2]).

In der Beschreibung des Zornes versucht Thomas auf Grund der Ansicht, dass die leibliche Veränderung beim Affecte der seelischen Bewegung des Begehrens entspricht (S. theol. II, 44, 1), das Verhältniss beider Seiten genauer aufzufassen. Im Zorne sucht die begehrende Bewegung ein ihr Entgegengesetztes, nämlich den Eindruck der zugefügten Beleidigung, zurückzutreiben und wird durch diesen Gegensatz besonders heftig. Weil nun die Bewegung hierbei keine zurücklaufende (retractio) ist, wie bei der Furcht, welcher Kälte entspricht, sondern wie die Wärme nach aussen vordringt (per modum insecutionis), so ergiebt sich eine besonders starke Bewegung des warmen (Gallen-) Blutes und der Lebensgeister (d. h. des Pneuma) um das Herz herum (S. theol. II, 48, 2). Dazu soll auch der Umstand mitwirken, dass der Zorn durch Bedrohung eines Gutes (sodass die Liebe in's Spiel kommt), wachgerufen und so das Begehren heftiger erregt wird; wie er denn überhaupt im Grunde eine Vereinigung mehrerer Affecte (Trauer, Begehren, Hoffnung auf Rache) in sich schliesst. Die dabei stattfindende Verwirrung des sinnlichen Vermögens bedingt weiter, dass die Vernunft, obgleich sie bei dem Entstehen des Zornes (in dem Verlangen nach Rache u. dgl.) betheiligt ist, ihn doch nicht beherrschen kann; denn ihre Kraft wird un-

1) Werner II, 495 f.

2) Ebd. 493. S. theol. II, 41, 4.

wirksam ohne die Unterstützung von Seiten der Sinnlichkeit. Deshalb ist auch die Höhe des Zornes wortlos. Seine Entstehung beruht übrigens auch mit auf einem Gefühle der Ueberlegenheit über den Angreifer; wo dieses fehlt, tritt für ihn einfach „Traurigkeit" ein. Die Arten des Zornes (fel, mania, furor) sind Unterschiede seiner Grösse oder Bitterkeit [1]).

Zu bemerken sind ferner die Bestimmungen des Unterschiedes zwischen s i n n l i c h e n und g e i s t i g e n Lustgefühlen: die letzteren sind im Vergleiche mit jenen um so viel nachhaltiger als das geistige Erkennen das sinnliche an Klarheit übertrifft. Der geistige Genuss fasst die ganze Sache auf einmal und ist dauernd, während die sinnliche Annehmlichkeit ihr Object nur nach und nach, theilweise, geniessen kann und immer bald an's Ende gelangt; dagegen afficiren die sinnlichen den Menschen heftiger, weil ihre Objecte der unmittelbaren Erkenntniss näher liegen und ihr Zustand mit unmittelbarem Affecte des Leibes verbunden ist, auch als Gegenmittel gegen die körperlichen Leiden und Gemüthstimmungen einen sinnlich-wohlthuenden Einfluss ausübt. Dieses Verhältniss der sinnlichen zu den geistigen Ergötzungen hat innerhalb der sinnlichen Sphäre selbst wieder seine Analogie in dem des Tastsinnes zum Gesichtsinne. In ihm liegt es auch begründet, dass der geistige Genuss an der Contemplation keinen Umschlag in einen entgegengesetzten Unlustaffect erleidet [2]).

Auch die p r a k t i s c h e S e i t e des Seelenlebens hat unter dem Einflusse der christlichen Bedürfnisse bei Thomas eine systematischere Analyse gefunden als bei Aristoteles. Indessen kommt er hier nicht weit über die an der Oberfläche liegenden Thatsachen und Beobachtungen hinaus und giebt daher, namentlich wenn man die Betrachtung des Gemüthslebens als einer Sache für sich von diesem Gebiete absondert, im Resultate mehr Classificationen als sachliche Beziehungen. Im metaphysischen Zusammenhange begreift Thomas den Willen als die höchste Stufe des Triebes, (der allen Dingen

1) Werner II, 500 f. S. theol. II, 46, 1; 48, 2. 4.
2) Werner II, 489 f. S. theol. II, 31, 5; vgl. ebd. 3.

innewohne), ihr eigenes Wesen zu bethätigen, wie das Feuer von Natur danach strebt, in die Höhe zu steigen. Bei denjenigen Wesen, welche das Vermögen der Wahrnehmung haben, äussert sich dieses als sinnliche oder geistige Neigung zu den wahrgenommenen und erkannten Dingen. Im Erkennen ist das Object als seelisches Gebilde (per modum animae et non per modum sui) im Subjecte; im Wollen richtet das Subject sich auf das Object, wie dasselbe in seiner Realität (in suo esse) da ist (d. verit. 22, 10). Das letztere zerfällt in eine sinnliche und eine intellectuelle Kraft des Begehrens; die erstere von diesen weiter (s. o. S. 462 f.) in die vis concupiscibilis und die vis irascibilis; die andere aber ist der Wille, der ausführt, was die Sinnlichkeit anregt und die niederen begehrenden Kräfte beherrscht, ohne seinerseits von ihnen unbedingt gezwungen zu werden. Sein natürliches Object ist nämlich an sich nicht das einzelne sondern das allgemeine Gut oder Glück, (im tiefsten Grunde die Seligkeit). Von der Richtung auf dieses Ziel kann er sich niemals entfernen, wenn er auch im Einzelnen hinsichtlich seiner Richtung nicht bloss von der Vernunft sondern namentlich auch von der sinnlichen Regung abhängig ist, und sonach oft auch das scheinbar Gute für das wirkliche Gut zu halten veranlasst wird [1]).

Von jenem seinem universellen Objecte wird der Wille immer und nothwendig bewegt; von den particularen dagegen nicht, denn in Bezug auf diese kann er das Einzelne wollen oder nicht wollen (S. theol. II, 10, 1). Die unwillkürlichen Begehrungen sind die Affecte; die willkürlichen stehen unter dem Einflusse der Vernunft. Vernunft und Wille stehen in Wechselwirkung: die erstere bewegt den Willen durch Hinweisung auf das Ziel: der Wille bewegt die Vernunft, indem er sie veranlasst, die entsprechenden Seelenkräfte anzuregen. Das Zusammenwirken von Wille und Vernunft bedingt den Act der Wahl (electio), der in der Mitte steht

1) Werner II, 451 f.; vgl. Dante, Purgat. 16, 89 f. u. d. Commentar von Philalethes (Leipzig 1865) II, 165. 173.

zwischen der Absicht (intentio) und dem Genusse (fruitio) des Gewollten. Demgemäss verläuft das Wollen in den drei Stadien der Ueberlegung (consilium), des Entschlusses (consensus) und der Ausführung (usus). Bei den Thieren, die nur das sinnliche Begehren kennen, giebt es keinen Entschluss im eigentlichen Sinne [1]).

Die Frage, welches der beiden Vermögen, Vernunft oder Wille, das ursprünglich Bewegende ist, beantwortet Thomas lediglich durch eine Unterscheidung in Worten. Die Vernunft ist das Erste hinsichtlich der Erkenntniss des Guten als des Zweckes (per modum finis); der Wille ist es dagegen hinsichtlich des Impulses für die Ausübung der entsprechenden Thätigkeit (per modum agentis). Einen schärferen Blick hat er für die concreten Zusammenhänge in der Bestimmung der Freiheit. Den Begriff derselben nimmt er für den Willen als in dessen Wesen selbst liegend in Anspruch: Wille und Freiheit sind nicht zwei Vermögen, sondern eins (S. theol. I. 83. d. ver. 24, 6), doch so, dass für den Menschen als solchen das Vermögen der Willkür nur hinsichtlich derjenigen Objecte wirklich besteht, die mit dem höchsten Gute an sich in keinem nothwendigen Zusammenhange stehen und somit kein Gegenstand eines von Natur aus nothwendigen Begehrens sind. Hierbei soll sich weiter das blosse Wollen (velle) zum freien Wollen (eligere) verhalten, wie der Intellect zur (discursiven) Vernunft (ratio). Wie nämlich jener die Dinge unmittelbar, diese dagegen durch Schlüsse erkennt, so eilt der eigentliche Wille unmittelbar an das Ziel, die Wahlfreiheit aber entscheidet über die zu ergreifenden Mittel, daher die Ausübung der Freiheit bei der Wahl nicht ohne Ueberlegung zu Stande kommt [103].

Die thomistische Tugendlehre unterscheidet sich von der antiken im Wesentlichen nur durch die hinzugefügten theologischen Bestimmungen über das Verhältniss der menschlichen Tugendhaftigkeit zur göttlichen Gnade. Die natürlichen Principien des Denkens und Handelns reichen nach dieser

1) Belege bei Werner 153. S. theol. II, 15, 1.

Lehre nicht aus, um eine habituelle Richtung der Thätigkeit des Menschen auf seinen übernatürlichen Zweck zu begründen; darum können die darauf bezüglichen Dispositionen nur durch die Gnade mitgetheilt werden. Wenn daher auch schon die natürlich ausgebildeten Tugenden (virtutes acquisitae) nicht ohne Mitwirkung Gottes zu Stande kommen, so giebt es ausserdem noch besonders verliehene Gnadengaben (virt. infusae). Wie die moralischen Tugenden zur Vernunft, so verhalten sich die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele zu den Einwirkungen des heiligen Geistes. Die Gaben der Gnade beziehen sich daher auf alle Kräfte der Seele. Als Gaben in diesem Sinne gehen Einsicht (intellectus) und Klugheit (consilium) auf Erkenntniss der Wahrheit; Weisheit und Wissenschaft auf ihre richtige Verwerthung in theoretischer und praktischer Hinsicht; Frömmigkeit, Tapferkeit und Gottesfurcht auf die appetitiven Kräfte, und zwar die erstere hinsichtlich der Handlungen anderer, die beiden letzteren speciell hinsichtlich der eigenen irascibeln und concupiscibeln Neigungen. Von der Einwirkung der actuellen Gnade (im Unterschiede von der habituellen) gilt, dass sie im einzelnen Falle den Willen ohne eigene Mitwirkung desselben zur inneren Handlung veranlasst, ihn gegen die Regungen der Concupiscenz schützt und den irrthumsfähigen Verstand erleuchtet [1]) Das Gegenstück zu dieser Psychologie der Gnade bildet, wie seit Augustin überall, so auch bei Thomas die psychologische Verwerthung der Lehre vom Sündenfall. Durch diesen, heisst es, sei in die sittliche Natur des Menschen eine Disharmonie gekommen, insofern dadurch das Verhältniss des vernünftigen Willens zu den Passionen sich geändert habe. Einige der letzteren waren ursprünglich gar nicht da (z. B. Furcht, Traurigkeit), andere standen ganz unter der Herrschaft der Vernunft. Die natürlichen Tugenden des mit der Erbsünde behafteten Menschen nehmen sich ebenso aus, wie die Lebensthätigkeiten des kranken Körpers, und so weit diese von der Vollkommenheit des gesunden Leibes, ebenso weit stehen die Tugenden des

---

1) Werner II, 508. 511.

jetzigen Menschen von der demselben ursprünglich möglichen Güte und Vollkommenheit ab [1]).

Mit der Scholastik des 13. Jahrhunderts ist die Entwickelung der aristotelischen Psychologie in der hier gezeichneten Richtung zwar nicht der Zeit, aber doch der Sache nach abgeschlossen. Ihre Ausgestaltung bei Thomas bezeichnet im Wesentlichen denjenigen Punkt derselben, über welchen sie nicht hinausgelangt ist. Blickt man nun von hier aus auf ihre Grundlegung bei Aristoteles selbst zurück, so erkennt man freilich ohne Schwierigkeit, dass die Fortbildung von jenem Anfange zu diesem Ende der Tendenz des griechischen Philosophen keineswegs entsprochen hat. Den fruchtbarsten und bedeutungsvollsten Gesichtspunkt desselben hat man mehr und mehr aus den Augen verloren; man ist schliesslich sogar von dem eigentlichen und charakteristischen Princip desselben wieder rückwärts gekommen zu der naturwüchsigen dualistischen Vorstellung vom menschlichen Wesen (s. oben I, 1. S. 2 f.), also gerade zu derjenigen, welcher Aristoteles zum ersten Male mit begrifflicher Klarheit und Entschiedenheit eine neue und tiefere gegenüberstellte. Trotz der Beibehaltung der Bezeichnung, dass die Seele die Form und Entelechie des lebendigen Leibes sei, werden im Verlaufe der scholastischen Psychologie Seele und Leib in der Hauptsache wieder nach Analogie des ursprünglichen Dualismus betrachtet. Sie sind nicht mehr, was Aristoteles im Grunde zu erhärten strebte, zwei unterschiedene Seiten des einheitlichen Lebensprocesses, sondern zwei theils zusammen-, theils sich entgegenwirkende Substanzen.

Der Ueberblick über die historische Entwickelung zeigt nun, dass es in der Hauptsache drei Gründe waren, welche dieses Resultat herbeiführen helfen.

1. Aristoteles selbst hat zu der bezeichneten Wendung

1) Ebd. 503. 508.

beigetragen in Folge der Unvollständigkeit, in welcher er seinen Grundgedanken zur Durchführung brachte. Denn auch er weiss im Grunde das Geistige nicht an dem Anfange, sondern nur an dem Ende der organischen psychologischen Entwickelung zu finden. Den νοῦς, dessen Leistungen sein geschärfter Blick als in gewissem Sinne mit den Lebensprocessen unvergleichbar erkannte, liess er von aussen dem biologischen Processe sich an- und einfügen, und half dadurch die Vorstellung, dass das Seelische überhaupt ein zu der Materie äusserlich Hinzutretendes sei, wieder bestärken.

2. Eine besonders erhebliche Stütze fand aber diese Tendenz an der Pneumalehre, die ja von Aristoteles selbst zu untergeordneten Erklärungen vielfach benutzt und so in ihrer Anwendung durch sein eigenes Ansehen gutgeheissen war. Auch wenn man Leib und Seele als grundverschiedene Substanzen betrachtete, so bestand doch das Bedürfniss und die Aufgabe, ihre Verbindung den Thatsachen des Lebens entsprechend als eine organische Einheit zu begreifen. Wer nun hierbei nicht auf derjenigen Höhe und Energie des Denkens sich zu halten vermochte, mit welcher Aristoteles die beiden Seiten des Lebens als einen von Haus aus einheitlichen Process aufzuweisen bemüht war, dessen Princip sich im Begriffe des Lebens darstellte, für den musste es leichter und näher liegend erscheinen, die gegenseitige Anpassung des Leiblichen und Seelischen zu erklären durch ein zwischen beiden stehendes Mittelwesen (das Pneuma), welches von der Eigenheit jeder der beiden Seiten so viel an sich hat, um den Uebergang von den Wirkungen der einen zu denen der anderen vermitteln zu können [1]). Die Frage also, wie die Zweiheit sich als eine lebendige Einheit darzustellen vermöge, beantwortete man durch ein dazu oder dazwischen gedachtes Drittes von der Beschaffenheit, dass es die Unbegreiflichkeit des Zusammenwirkens jener beiden in der Unbegreiflichkeit seiner eigenen Natur aufhob. Die Vorstellung der letzteren verblieb in einer unklaren Mitte zwischen der des Geistigen und des Materiellen:

---

1) Vgl. a. A. Lange, Gesch. d. Mat. I^2, S. 196.

man dachte es, wie oben gezeigt wurde, nach Analogie desjenigen Stoffes, welcher von den Eigenschaften des Materiellen noch möglichst wenig, von denen des Geistigen aber schon möglichst viel an sich hatte. Gerade dadurch aber wurde die Gegensätzlichkeit des Leiblichen und des Seelischen aus einer Art der Erscheinungsweise zu einer ursprünglichen und principiellen Eigenheit ihres Wesens erhoben, und die Thatsache ihres Zusammenwirkens betrachtet man nicht als Hinweis auf die Frage nach dem einheitlichen Grunde, sondern nur auf die nach der nächstliegenden Art von Ueberbrückung des Gegensatzes.

3. Der christliche Gedanke endlich von dem Werthe der Einzelseele und ihrer Erhabenheit über das Irdische und Materielle hat das grosse Verdienst, im Anschluss an den Platonismus den Begriff des Geistigen, auf dessen Bedeutung als metaphysischer Grund der organischen Entwickelung die Psychologie früher oder später in folgenreicher Weise einzugehen hatte, zu einem unverlierbaren Eigenthume auch des wissenschaftlichen Bewusstseins zu machen. Seine unmittelbare Wirkung auf die psychologische Anschauung aber bestand darin dass er die Auffassung des Grundproblems derselben nach der uralten dualistischen Vorstellungsweise zurückbiegen half. Dies kam hauptsächlich daher, dass seine ethische Eigenthümlichkeit noch ganz besonders dazu angethan war, die platonische Denk- und Gefühlsweise zu verstärken, der zufolge das Geistige der Substanz sowohl wie dem Werthe nach einen Gegensatz zum Materiellen bedeutete. Der Gedanke, dass die Materie in irgend einer Weise selbst geistig oder wenigstens geistig bedingt sein und demzufolge auch ihrerseits eine wesentliche Bedeutung für die Entstehung und Entwickelung des geistigen Lebens haben könnte, liegt noch ausserhalb dieses Gesichtskreises [1]).

4. Ein Fortschritt über den Dualismus hinaus und eine neue Entwickelung der Psychologie konnte nur eintreten, wenn man sich darauf besinnen lernte, dass die Gegensätzlichkeit und Verschiedenheit, welche das organische Leben der

1) vgl. oben I, 1. S. 251 f.

unmittelbaren inneren und äusseren Wahrnehmung darbietet, lediglich die Art und Weise ist, wie das Bewusstsein seiner eigenen Beschaffenheit zufolge sich das Gegebene objectiv (d. h. zum Vorstellungsinhalte) zu machen nicht umhin kann. Es musste erst der phänomenale Charakter sowohl der Materie als der Seele deutlich in's Licht treten, um die Frage anzuregen, was denn das Wesen des Bewusstseins sei, und was es mit dessen Verhältnisse zum Unbewussten auf sich habe. Erst in der Verfolgung dieser und verwandter Fragen ist ja, wie die spätere Geschichte der Psychologie zu zeigen haben wird, die Forschung nach dem Wesen der Seele wieder über den metaphysischen Dualismus hinausgekommen. Bis dahin hatte man das Bewusstsein nur als eine Leistung des Lebensprocesses aufgefasst, mithin als ein Product der Welt, wie diese als gegebene sich darstellt, angesichts der unleugbaren Thatsache, dass Bewusstsein wirklich erst im Verlaufe des zeitlich-organischen Entwicklungsprocesses hervortritt. Leib und Seele erscheinen zusammen als der Realgrund des Bewusstseins. Man erkannte eben noch nicht, dass sie in der Art wie, und als dasjenige, als was man sie sich vorstellte, selbst erst bedingt sind durch das Wesen des Bewusstseins selbst. Erst wenn man dahin gelangte, die gegebene Art ihrer Erscheinung als den Erkenntnissgrund für die Forschung nach dem Wesen des Bewusstseins zu gebrauchen, und von dort aus dann erst neue Aufschlüsse über dieses Wesen des Bewusstseins als den schon in dem unbewussten Lebensprocesse zu Grunde liegenden Entwicklungsinhalt zu gewinnen, wurde das psychologische Grundproblem an seiner tiefsten Wurzel erfasst. Erst dann hat man erkannt, dass in der dualistischen Betrachtung man die Erscheinung für den Grund desjenigen genommen hatte, was in Wirklichkeit seinerseits Grund der Erscheinung ist. Damit erst ist man auf die Bahn gelangt, in deren Verfolgung man allmälig Leib und Seele als Entwicklungsstufen eines für beide zulänglichen einheitlichen Princips erfassen und das Organische wie das Seelische in dem Lichte der Einsicht in eine aufsteigende Reihe real-genetischer Lebensprocesse betrachten lernte.

5. Die Ansätze zu dieser Richtung sind nun schon in der Speculation des Mittelalters nicht zu verkennen und unsere Darstellung wird sie zu Beginn des Folgenden näher zu betrachten haben. Sie liegen zunächst in der Richtung auf empirische Forschung an der Hand der Vorstellung einer Gesetzmässigkeit der Natur, wie sie von der arabischen Welt aus auf den Occident einwirkte und namentlich auch in Roger Baco lebendig war. Weiter kommt hierbei innerhalb der christlichen Scholastik vor allem der Nominalismus in Betracht, welcher in der Behauptung, die Begriffe seien subjective Vorstellungen, direct auf die Frage hindeutete, in welchem Verhältnisse das Bewusstsein zur Erkenntniss nicht nur der Aussenwelt, sondern auch der seelischen Zustände sich befinde; neben ihm aber auch die Art, wie innerhalb der anderen Richtung namentlich durch den Einfluss des Duns Scotus trotz der abgeschlossenen thomistischen Systematik auch die Psychologie für neue kritische Anregung lebendig und empfänglich erhalten wurde.

Anmerkungen.

[1.] Platonische Ansichten lassen sich bei Aristoteles oft auch da noch aufzeigen, wo es von vornherein wegen seiner eigenthümlichen Terminologie nicht den Anschein hat. Vgl. Ar. Met. Ζ, 12 mit Plat. Phileb. p. 16 D f. Ar. Eth. N. II, 5 (die Tugend als *μεσότης*) mit Plat. Polit. 283 f. Zur aristotelischen *νόησις νοήσεως* vgl. Plat. Tim. 90 D und dazu Martin, Études, not. 205. Zu der Lehre *τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη* (s. ind. Arist. 247 a 13 f.) vgl. Plat. Charm. Kp. 15 f. Rep. III, Kp. 17 z. A.; zu der vom *αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν* Plat. Phaedr. Kp. 24. Zu der Auffassung des *νοῦς* in seinem Unterschiede von den niederen Seelenvermögen Plat. Rep. VII, 4 (518 D). Dass auch der Unterschied von *δύναμις* und *ἐνέργεια*, wenn auch nicht in dieser grundlegenden Bestimmtheit, bei Plato hervortritt, zeigt Wildauer, Phil. MH. IX, S. 242. Anderes bei Teichmüller, N. Stud. z. G. d. B. III, S. 194 f.

[2.] Bei schärferer theoretischer Bestimmung ist übrigens Aristoteles unschlüssig, wohin die Empfindung innerhalb dieser Eintheilung gehört. Vgl. 432 a 30: *τὸ αἰσθητικὸν ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως.* — Ueber die angebliche Verschiedenheit der Eintheilung in der Ethik von der in der Psychologie s. Susemihl, Philol. Jahr.-Ber. 18$\frac{74}{75}$, S. 362.

[3.] Gegen die Ansicht (s. Neuhäuser, Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen, Leipzig 1878. S. 12 f.), dass auch das gewöhnliche Denken nicht organisch entwickelt, sondern durch den *νοῦς ἀπαθής* (*θεωρητικός*) hereingekommen sei, spricht vor allem der Umstand, dass die *διάνοια* bei Aristoteles in engster Abhängigkeit von dem Leiblichen steht, nämlich vom Temperamente. 421 a 75, 650 b 19, 686 a 31, besonders 744 a 30. Dass 415 a 8 f. die Worte *περὶ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος* sich in der That auf den *νοῦς* im Menschen beziehen und somit im Sinne des Aristoteles in demselben *διάνοια* und *λογισμός* noch von dem theoretischen *νοῦς* zu unterscheiden sind, zeigen andere Stellen, wo der letztere ebenso als im Menschen befindliche, aber trotzdem nicht wie die *διάνοια* auf Grund des Lebensprocesses in ihm entstandene Function vorausgesetzt wird. Vgl. 480 b 29 (wo in *θειότερον* namentlich der Comparativ zu beachten ist). 403 a 9, wo das *ἄνευ τοῦ σώματος εἶναι* von dem Denken in demselben

Sinne wie von den anderen Seelentheilen ausgesagt wird; besonders aber 414 a 12 die ausdrückliche Gleichstellung des *διανοεῖσθαι* mit den anderen organischen Seelentheilen. Vgl. auch Eth. Eud. 1219 b 39 f.: *δεῖ γάρ, εἰ ᾗ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι καὶ ἀρχὴν καὶ πρᾶξιν κτλ.*

[4.] Ueberall wo es gilt die Einheit des Wesens bei und trotz der Verschiedenheit der Functionen zu behaupten, hat Aristoteles die dialektische Unterscheidung zur Hand: die Sache ist einheitlich der Zahl oder dem Subjecte nach, eine Vielheit aber und Unterschiedenheit dem Begriffe nach. S. Bonitz zu Metaph. 1075 b (S. 521 des Commentars). Derselbe im Ind. Arist. 221 a 46 f. Torstrik, Rh. Mus. XII, 161 f. Als Beispiele diene Ar. d. gen. et corr. I, 5, 322 a 26: Ernährung und Zunahme sind der Sache nach dasselbe, dem Begriffe (und Sein) nach aber verschieden; Ernährung nämlich, sofern der Process hinsichtlich der qualitativen Assimilation, Zunahme, sofern er hinsichtlich der quantitativen Vermehrung, die dabei stattfindet, in Betracht gezogen wird. Ausserdem vgl. 210 b 16. 222 a 20. 186 a 31. 425 a 21. 467 b 25 u. a. Die griechische Formel lautet: *ἓν τῷ ἀριθμῷ, ἕτερον τῷ εἶναι* oder *τῷ λόγῳ*. Das methodische Verfahren erinnert (besonders in 222 a 20) an Herbart's „zufällige Ansichten". Ein und dasselbe reale Subject kann verschiedenen begrifflichen Verhältnissen als Träger dienen, die in ihm gleichsam sich kreuzen, und so ist auch die Seele der Zahl nach eins, dem Begriffe, d. h. den in ihr liegenden und an ihren Beziehungen zu bestimmten Klassen von Seienden sich kundgebenden begrifflichen Verhältnissen nach aber eine Vielheit von Theilen.

[5.] S. Zeller II b³, 593, 3. v. Hertling, Materie und Form und die Definit. d. Seele b. Ar. (Bonn 1871), S. 163, präcisirt die biologische Ansicht über die Entstehung der Seele bei Aristoteles in dialektischer Ausdrucksweise an der Hand der Belegstellen richtig dahin, dass jedes lebendige Wesen zuvor ein in Möglichkeit lebendiges sein müsse, ehe es ein wirklich lebendiges werden kann; ist es dann dieses letztere geworden, so ist eben damit auch das Princip seiner wirklichen Lebendigkeit, die Seele, gegeben. Eine potenzielle Anwesenheit der Seele und eine potenzielle Beseeltheit oder Lebendigkeit werden hiernach als gleichbedeutend anzusehen sein. Eine solche aber können wir, wenn wir auf ihre Entwicklungsfähigkeit blicken, dem Saamen und dem Keime unmöglich abstreiten. Sie sind noch keine beseelten Organismen, aber sie sind von der besonderen Art, dass diese aus ihnen werden können . . . in Wirklichkeit beseelt sind sie erst, wenn sie gewisse Lebensfunctionen auszuüben beginnen. Wie alle potenziellen Zustände wird ferner auch die potenzielle Beseeltheit je nach der näheren oder weiteren Entfernung von der endlichen Vollendung verschiedene Stufen unterscheiden lassen", (deren unterste eben mit der Möglichkeit der vegetativen Seele im Saamen gegeben ist).

Was die Unsterblichkeitslehre betrifft, so gehört es zu den

bezeichnendsten Unterschieden der aristotelischen von der platonischen Speculation, dass diese, welche bei Plato im Centrum des Systemes steht, bei Aristoteles entschieden in die Peripherie gerückt ist. Für die Psychologie bedeutet dies so viel, dass sie als unterschiedene Disciplin nur die nach rein wissenschaftlicher Methode lösbaren Fragen als ihren wesentlichen Inhalt betrachtet. Aristoteles' Ansicht in Betreff der Unsterblichkeit lässt sich dahin zusammenfassen: So weit das Gebiet der natürlichen organischen Vorgänge reicht, und zwar auch innerhalb des geistigen Lebens, so weit reicht auch die Haupteigenthümlichkeit alles Natürlichen, nämlich seine Veränderlichkeit und Vergänglichkeit. Unvergänglich ist daher vom geistigen Leben nur dasjenige was schon von Haus aus dieser organischen Entwickelung nicht mit angehört, also nur der *νοῦς*, der „von aussen" dazu gekommen ist. Inwiefern nun von einer individuellen und persönlichen Fortdauer die Rede sein könne, wenn der einzelne Mensch nur als denkender Theil fortbesteht (430 a 23 f.), d. h. nur mit demjenigen Inhalte seines geistigen Seins, welcher ihm mit allen anderen gemeinsam ist; ob dabei weiter seine Unterschiedenheit von der Gottheit noch bestehe oder nicht, — das alles sind Fragen, welche Aristoteles unbeantwortet lässt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil für ihn hierbei die principiellen Gegensätze des Individuellen und Allgemeinen ebenso wenig schon in ganzer Schärfe hervorgetreten sind, wie der Unterschied zwischen der pantheistischen und der theistischen Gotteslehre. S. Schrader, über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, Jahrb. f. klass. Philol. VI (1860), S. 89 ff. Brentano, Ps. d. Ar., S. 207, Anm. 287. Die Nachrichten über den Inhalt des aristotelischen Dialogs Eudemos, der noch aus seiner ersten schriftstellerischen Zeit zu stammen scheint, beweisen übrigens, dass Aristoteles gerade in dieser Frage, in welcher er dort noch ganz mit Plato übereinstimmt, eine wissenschaftliche Durcharbeitung seiner ursprünglichen Ansichten erfahren hat. Vgl. Zeller II b [3], 58 f. J. Bernays, die Dialoge des Aristoteles, S. 24. 26. Rose, Ar. pseudepigr., S. 54. 59.

[6.] Da der Satz, dass das Einwirkende dem Leidenden seine Beschaffenheit mittheile, ganz allgemein gilt, so gilt er hinsichtlich der Empfindung nicht bloss für dieselbe als eigentlichen psychischen Act, sondern auch für die Verhältnisse des Organes zum Medium und zum Gegenstande. Darum gehört zum Zustandekommen des Sehens nothwendig, dass die *κόρη* so durchsichtig wird wie die Luft; zum Schmecken, dass die Zunge durch Einwirkung des feuchten Geschmacksobjectes erst wirklich feucht werde (422 b 1) u. dgl.

[7.] 418 a 31 f., vgl. b 5 f. 419 a 29. Darum heisst das Licht auch einfach *τὸ διαφανές* 418 b 4, oder auch *οἷον χρῶμα τοῦ διαφανοῦς* b 11. Die Definitionen der Farbe und des Durchsichtigen sind logisch genommen freilich nichts anderes als „Diallelen": das *διαφανές* ist das was durch die Farbe, *χρῶμα* dasjenige wodurch das Durchsichtige bewegt wird.

[8.] 438 a 12. Freilich ein schwacher Einwand, da er einerseits das Fehlen eines sensitiven Centralorgans in den Aussendingen nicht berücksichtigt, und andrerseits nach dieser Art zu argumentiren die Luft vor dem Auge in Anbetracht ihrer Durchsichtigkeit auch schon sehend genannt werden müsste.

[9.] Vgl. Brentano, Psych. d. Ar., S. 89. Die Stelle Hist. an. 491 b 21: *τὸ μὲν ἔχον ᾧ βλέπει, κόρη* spricht nicht dagegen (wie z. B. Bäumker, d. Ar. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen, Paderborn 1877, S. 89, meint). Denn auf Genauigkeit des Ausdruckes in Hinsicht der principiellen Entscheidung dieser Frage kommt es dem Aristoteles, wie so oft, hier gar nicht an. (Lässt er doch z. B. gelegentlich auch den Ausdruck gelten, das Leere höre, anstatt dessen, welchem das Leere oder die Luft den Schall zuführt. 419 b 33. 420 a 18. Ebenso sagt er, wo es auf genauere Unterscheidung nicht eben ankommt, die Zunge schmecke oder das Fleisch (656 b 35 f.), obwohl er kurz vorher (a 29), ausdrücklich lehrt, dass das eigentliche Organ der Empfindung für diesen Sinn das Herz sei). Wenn man den Ausdruck pressen will, so liegt übrigens in dem *ᾧ* immer noch mehr der Ausdruck des Mittels, durch welches das Auge sieht; anders wäre es, wenn *ὃ* stände. Das Auge sieht vermittelst der *κόρη* nach 438 b 5 f., eben deswegen, weil dieses *ψυχῆς τὸ αἰσθητήριον* ist.

[10.] Daraus dass Organ und Gegenstand in ihrem Zusammenwirken ein Act werden, der nur von verschiedenen Seiten betrachtet, verschieden benannt wird, folgt, dass das Organ nicht bloss leidet, sondern seinerseits *ἀντιποιεῖ*. Hieraus erklärt Aristoteles 460 a die (von ihm getheilte) abergläubische Ansicht, dass der Blick der Frauen zu gewissen Zeiten Flecke auf dem Spiegel hervorbringe. Das unrein gewordene Sehorgan überträgt seine Beschaffenheit auf denselben durch das Medium.

[11.] Die Thatsache, dass das Licht schneller ist als der Schall, bringt sich hier in eigenthümlicher Weise zur Geltung. Aristoteles bemerkt einen Unterschied zwischen Licht einerseits, Schall und Geruch andrerseits in Hinsicht des Verhaltens der Medien (d. sens. 6, 446 a 20 ff.): bei letzteren setzt sich die Bewegung durch das Medium successiv zeitlich fort, das Licht hingegen ist keine Bewegung, sondern *τῷ εἶναί τι*, die Veränderung tritt bei ihm (wie es u. a. auch beim Gefrieren des Wassers der Fall sein soll), nachdem sich die Bedingungen zusammengefunden haben, ohne successive räumlich-zeitliche Bewegung, mit einem Schlage ein. (In diesem Sinne soll nach Aristoteles' Ansicht auch die „Bewegung" verstanden werden, welche beim Sehen das Durchsichtige von Seiten der Farbe erleidet, als eine *ἀθρόα ἀλλοίωσις*, s. Phys. VIII, 3, 253 b.) Aus diesem Grunde wird u. a. der entfernte Schlag früher gesehen als der von ihm ausgehende Schall gehört wird.

[12.] Unter dem Gesichtspunkte des Zweckes erscheint namentlich die Localisation der Sinne (d. part. an. II, 10). Das Auge liegt in der

Nähe des Hirns, weil seine wässerige Substanz von daher des Zuflusses feuchter Masse bedarf; es liegt nach vorn, damit man sieht, wohin man sich bewegt. Die Sinne liegen im Kopfe, weil sie dort zum Zwecke ihrer Feinheit reineres Blut haben. Weitere Einzelheiten s. bei Bäumker a. a. O. S. 29, Anm. 1; 58, Anm. 1; 59, Anm. 6.

[13.] D. an. 425 a 13 f. Die Worte *οἷον μέγεθος* bis *αἰσθάνεται αἴσθησις* (Z. 17—20) sind als für sich bestehende Erläuterung eines für den Zusammenhang nebensächlichen Punktes in Parenthese zu denken. In dem Uebrigen ist Z. 16 für *κινήσει* mit Torstrik z. d. St. *κοινῇ* zu lesen; hieran schliesst sich dem Sinne nach unmittelbar an Z. 20: *ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὁτουοῦν ἰδίαν αἴσθησιν εἶναι τούτων*, worin *ἰδίαν* zu *κοινῇ* den erforderlichen Gegensatz bildet. Z. 15 ist (mit demselben) zu lesen *οὐ κατὰ συμβεβηκός*. Denn Aristoteles, wenn er Z. 27 sagt: *τῶν κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός*, konnte nicht wenige Zeilen vorher fast mit denselben Worten das Entgegengesetzte behauptet haben. Auch beruht das Verständniss der ganzen Stelle in dem Beweise, dass für die *κοινά*, eben weil sie nicht *κατὰ συμβ.* wahrgenommen werden, kein neben den anderen bestehender Sinn existiren kann. Die Worte nämlich Z. 21: *οὕτω γὰρ ἔσται* stehen für *οὕτω γὰρ ἂν ἦν*. S. Bonitz, Observ. crit. in Ar. libr. metaph. (Berlin 1842), S. 62 f. Sie beginnen die Widerlegung der Ansicht, dass es nöthig sei, für Bewegung, Grösse u. s. w. einen separaten Sinn anzunehmen. Aristoteles will sagen: Gestalt, Grösse u. dgl. wird bei Gelegenheit der Wahrnehmung z. B. eines Gefärbten nicht in der Weise von uns wahrgenommen, wie wir uns etwa bei der Wahrnehmung des Weissen am Zucker zugleich auch auf seine Süssigkeit besinnen (vgl. Neuhäuser, Aristoteles' Lehre v. d. sinnl. Erkenntniss-Vermögen, S. 33). Von dieser letzteren Art der Wahrnehmung wird unten (Z. 30) noch einmal gesprochen und dieselbe dort als Wahrnehmung *κ. συμβ.* bezeichnet. Mit den Worten *εἰ δὲ μή*, Z. 26, die m. E. sich auf *ἀναγνωρίζομεν* beziehen, wird dann die andere Art von Wahrnehmung *κ. συμβ.* angeführt, bei der man neben der Wahrnehmung etwa des Weissen, welche in Wirklichkeit die Person N. N. ist, den mit dem Weissen zusammenbefindlichen andern Inhalt (dass es N. N. ist) gar nicht einmal erkennt, ein Thatbestand der, wie Aristoteles sagen will, selbstverständlich für die Wahrnehmung von Grösse und Gestalt bei Gelegenheit einer Farbeempfindung gar nicht statt hat. Da somit jede Art von Wahrnehmung *κ. συμβ.* für die *κοινά* ausgeschlossen ist, so muss ihre Wahrnehmung als eine allen Sinnen gemeinschaftliche und nicht als eine auf einem besonderen Sinne beruhende angesehen werden. — Brentano's Erklärung der Stelle (a. a. O. S. 99 f.) beruht auf dem Irrthume, dass die Worte Z. 19 f. *ἑκάστη* bis *αἴσθησις* in den Zusammenhang des Folgenden zu ziehen seien; sie gehören aber thatsächlich noch in die Parenthese und sollen nur das vervollständigen, was über die Art der Zahlwahrnehmung gesagt ist.

[**14.**] Die *πρώτη ὄψις* 425 b 17 bezeichnet weder ausschliesslich die Thätigkeit des Auges noch ausschliesslich die des Centralsinnes, sondern beide Seiten, die Empfindung im Organ und deren Zusammenhang mit der sensitiven „Mitte". Die hypothetisch dazu angenommene „zweite, dritte" u. s. f. Wahrnehmung wäre erst gegeben, wenn man die Fähigkeit, den Empfindungsact selbst bewusst zu machen, einem besonderen Sinne auftragen würde. Wenn Aristoteles zeigt, das Bewusstwerden der Empfindung geschehe durch den empfindenden Sinn selbst mit, so versteht er dieses Sinnesorgan immer als im Zusammenhange mit dem Centralorgane begriffen (so auch z. B. 426 b 8), und die Thatsache des Bewusstwerdens im Sinnesorgane selbst betont er nicht zu dem Zwecke, um sie in Gegensatz zu der Function des sensitiven Centralorgans, sondern um diese („richtige") Ansicht in Gegensatz zu der anderen zu stellen, nach welcher man für das Bewusstwerden ein besonderes Sinnesorgan anzunehmen habe.

Da Aristoteles richtig merkt, dass das Bewusstwerden der Empfindung als solcher im Wesen derselben mit liegt, aber nicht beachtet, dass dieses Bewusstwerden auch für andere seelische Acte als gemeinsame Form des Erkanntwerdens vorhanden ist, so kann er nicht umhin, diesen Umstand des Bewusstwerdens selbst wieder als Empfindung aufzufassen. So entsteht für ihn (425 b 19) die in Wirklichkeit nicht vorhandene Schwierigkeit: Wenn das Object des Sehens nur (Licht und) Farbe sein kann, so müsste, sofern der Gesichtsinn ausser dem Object auch seine eigene Thätigkeit „empfindet", nicht bloss jenes (das Object), sondern auch diese als Farbe betrachtet werden. Bäumker (S. 76) hätte dies nicht als Widerlegung jener Ansicht nehmen sollen, denn in der That lässt es ja Aristoteles gleich darauf in einem gewissen Sinne gelten: s. b 22: *ἔτι δὲ καὶ* bis *ὕλης ἕκαστον.*

[**15.**] Auf dasselbe kommt die Erörterung d. sens. 7, 449 a 14 f. hinaus. [Ob man dabei unter den Worten *ἣν καλοῦσιν ἔνιοι στιγμήν* an den geometrischen Punkt zwischen zwei Linien oder an den Punkt innerhalb der Zeitlinie (das Jetzt) denkt, trägt für die Auffassung der Stelle wenig aus. Vgl. Bäumker 70 f. Brentano 91 f. Wallace, Ar. Psychol. (Cambr. 1882), S. LXXVII, Anm. 6. An der parallelen Stelle 431 a 20 spricht Aristoteles nicht vom Jetzt, sondern von *στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος.* In den Worten 427 a 11: *ᾗ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἓν τὸ κρῖνον ἐστι καὶ ἅμα κτλ.* ist übrigens nicht das weiter hergeholte *τὸ νῦν* Subject, sondern *τὸ κρῖνον.*] Eine wirkliche Lösung hat übrigens die an der obigen Stelle aufgeregte Schwierigkeit bis heute nicht gefunden. Bei Gelegenheit solcher Erörterungen streift Aristoteles mitunter noch an manchen werthvollen Einsichten nahe vorbei. So bemerkt er zu der Frage von der Selbstwahrnehmung (425 b): *καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς,* wozu Pacius mit Recht sagt, dass Aristoteles oft von einer urtheilenden Thätigkeit der Em-

pfindung rede und ihm der empfindende Sinn somit zugleich als activ erscheint. — Das Folgende enthält die Bemerkung, dass auch die sinnliche Empfindungsvorstellung (Erinnerung, Anschauung) in der That noch sinnliche Qualitäten enthält und dass hierbei auch noch Erregungen in den Sinnesorganen (425 b 24) vorgehen. Die Erklärung beschränkt sich freilich auf die metaphysische Formulirung, dass in der Empfindung die Form ohne Stoff in das Organ eingehe.

[**16.**] Die hier behandelte Bethätigung des Empfindungsvermögens fasst man in der Regel auf als Aristoteles' Lehre vom „inneren Sinne“ (s. z. B. Kampe a. a. O. S. 92 ff.) weil Aristoteles sie ausdrücklich noch unter den Begriff der Empfindung unterordnet (426 b 14. 425 a 17), obgleich die äusseren Bedingungen (Medium u. dgl.) dabei keine Rolle spielen. Er selbst jedoch nimmt nirgends Veranlassung, innerhalb der Empfindung auf einen besonderen Gegensatz von innerer und äusserer Gewicht zu legen. Die Annahme eines „inneren“ Sinnes auch nur in relativer Bedeutung seiner Gegensätzlichkeit zu dem „äusseren“ würde ihm mit der (ausdrücklich bestrittenen) Statuirung eines sechsten Sinnes gleichbedeutend sein. [Insofern ist Schell (die Einheit des Seelenlebens aus den Princ. d. Arist. Philos. (Freib. 1873) mit seiner Verwerfung jener dualistischen Auffassung des Empfindungsvermögens im Rechte. Wenn derselbe freilich ausserdem zu erhärten sucht, nach Aristoteles gehe alle Empfindung nur im Herzen (nicht im Sinnesorgane selbst) vor sich, so spricht dagegen (ausser dem was Bäumker 78 f. beibringt) namentlich auch 438 b 8 f., wo es ganz unzweideutig vom Sehen heisst, die Seele oder das Organ der Seele (*ἡ ψυχὴ ἢ τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητήριον*) sei nicht auf der Oberfläche des Auges (*ἐπὶ τοῦ ἐσχάτου ὄμματος*), sondern im Inneren desselben (*τὸ ἐντὸς τοῦ ὄμματος*), also jedenfalls im Organe selbst. Damit stimmt, was 781 a 8 zu lesen ist, ferner die Art, wie Aristoteles die subjectiven Lichtempfindungen zu erklären versucht, die auf der glatten und an sich leuchtenden Beschaffenheit des wässerigen Apparates im Inneren des Auges beruhen sollen, 437 a 23. Vgl. ferner ebd. 31: Bei einer schnellen Bewegung der *κόρη* wird für die Empfindung das Eine gleichsam zwei, weil wegen der Schnelligkeit das Sehende und das Gesehene verschieden erscheinen. Auch hieraus sieht man wenigstens so viel, dass das Wahrnehmende als im Auge selbst befindlich gedacht wird. Hierher gehört ferner die Erklärung des Gedächtnisses aus Eindrücken, welche im Sinnesorgane selbst und auf Grund dessen in der Seele haften, 450 b 1 f.] Der Gegensatz, um den es sich hier in Aristoteles' Sinne handelt, ist nicht der des Inneren und Aeusseren, sondern der oben in Anm. [4] bezeichnete: das der Zahl nach eine (hier: das Empfindungsvermögen) ist dem Sein und Begriffe (der Bethätigungsweise) nach ein Verschiedenes. Vgl. 449 a 16 f. 431 a 17 f. 455 a 20 f. S. auch Dembowski, Quaestiones Aristotelicae duae (Königsberg 1881), S. 21 f.

[**17.**] Bald nach Aristoteles (s. o. S. 139), dachte man sich den

Unterschied der Venen und Arterien, den Aristoteles selbst noch nicht kannte, in der Weise, dass jene Blut, diese Luft oder vielmehr Pneuma führen und fand nun in dem letzteren den gesuchten Träger der (centripetalen) Empfindungsreize, sowie andrerseits der (centrifugalen) Bewegungsimpulse. Aristoteles lehrt nun auch bereits ein nicht durch Aufnahme von aussen entstandenes innerorganisches Pneuma als Grund physiologischer Functionen (s. o. S. 137). Als die Canäle seiner Verbreitung betrachtet er die Adern (457 a 11). Es hindert nun nichts anzunehmen, dass die *πόροι,* welche nach seiner Ansicht sich vom Organe nach dem Herzen erstrecken (781 a 20), solche mit Blut und Luft gefüllte Adern sein sollen, so dass nicht sowohl das Blut an sich als vielmehr das mit Luft durchsetzte Blut als Vermittler der Empfindung und Bewegung zu betrachten ist. Vgl. 781 a 23. Der Ort, wo das innere Pneuma den Pulsschlag und das Athmen hervorruft, ist nach Aristoteles das Herz. S. Zeller II b[3], 518. Danach setzt Aristoteles unverkennbar mit der vom Herzen ausgehenden Wirkung des Blutes zugleich eine solche des Pneuma als unmittelbar verbunden. Vgl. ferner 656 z. A.: Je mehr das Blut vor übermässiger Wärme geschützt ist, desto leichter leitet es die Empfindung. Da nun nach anderen Stellen auch die eingeathmete Luft, (die dann zum inneren Pneuma wird), zur Abkühlung des Herzens dient, so hat auch hiernach allerdings die Luft ihren Antheil an der Empfindung. Ferner 744 a 2: Riechen und Hören sind Gänge *συνάπτοντες πρὸς τὸν ἀέρα τὸν θύραθεν, πλήρεις συμφύτου πνεύματος, περαίνοντες πρὸς τὰ φλέβια τὰ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τείνοντα ἀπὸ τῆς καρδίας.* Ausserdem lehrt Aristoteles, wie anscheinend schon die früheren Mediciner und Plato (s. m. Abhandl. über die Pneumalehre, Zeitschrift für Völkerpsych. etc. XII, 364 ff.), dass aus dem Blute selbst vermittelst der Wärme die Feuchtigkeit sich in warme Luft, d. h. in Pneuma, umsetze und dass dies in erster Linie im Herzen der Fall sei; 479 b 30: *πνευματουμένου τοῦ ὑγροῦ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ.* Dass unter dem *ὑγρὸν* das Blut, und zwar zunächst das Herzblut zu verstehen sei, zeigt 480 a 2 f., ebd. 16 f. Wenn daher Aristoteles 656 b 20 f. sagt, nicht das Blut sei eigentlich Träger der Empfindung *ἀλλὰ τῶν ἐκ τούτων τι,* so sind mit diesem Producte des Blutes nicht, wie Neuhäuser (a. a. O. S. 117) will, zunächst die eigentlichen Sinnesorgane gemeint (sonst würde es auch wohl heissen: *τὰ ἐκ τούτου* u. dgl.), sondern eben die aus dem Blute durch Verflüchtigung seiner Feuchtigkeit entstehende warme Luft. Vgl. auch Dembowski a. a. O. S. 54 f. und meine Bemerkungen in der Zeitschr. f. V.-Psychol. XII, 372. Die Ansicht, dass die Lebensluft zusammen mit dem Blute in den Venen läuft, findet sich in dem unechten, aber allem Anscheine nach voraristotelischen Schlussabschnitte der hippokratischen Schrift de diaeta in morbis acutis (Bd. II, S. 400. 404. 406 bei Littré). Aristoteles selbst brauchte diese Ansicht sonach nicht einmal erst zu erfinden.

[18.] 428 b 3 heisst es zwar als Beispiel der *φαντασία: φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πέπεισται δ' εἶναι μείζω τῆς οἰκουμένης*, und hier ist unter *φαίνεται* das in der Empfindung selbst gegenwärtige Anschauungsbild verstanden. Allein Aristoteles sagt dies nicht zur Erläuterung seiner eigenen, sondern zur Widerlegung der platonischen Ansicht von der *φαντασία* als einer *σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης*, so dass *φαίνεται* hier für das steht, was Plato *αἴσθησις* nennen würde. Dass die *φαντασία* zugleich eine Verallgemeinerung des Empfundenen enthält, könnte zweifelhaft scheinen nach 1147 b 5, wo es heisst, die Thiere hätten nicht *τῶν καθόλου ὑπόληψιν*, sondern *τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην*. Allein dies gilt eben nur von den Thieren. Andrerseits sagt Aristoteles: das Denken (*νοεῖν*) ist *φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας* (403 a 8), und überhaupt betrachtet er die *φαντασία* schon als den Anfang des Denkens (427 b 28), obgleich sie bei ihm gelegentlich als *αἴσθησις ἀσθενής* auftritt (1370 a 28). Entschieden wird die Sache durch Eintheilung der *φαντ.* in *αἰσθητική* und *λογιστική* (s. Freudenthal a. a. O. S. 30). Jene kommt auch den Thieren zu, diese hingegen entsteht, wenn aus mehreren sinnlichen Vorstellungsbildern (*φαντάσματα*) eins wird (434 a 7).

[19.] J. Walter (die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Phil., Jena 1874, S. 74) ist der Ansicht, „der *νοῦς πρακτικὸς* bei Aristoteles sei keine die Zweckbestimmung erkennende, noch eine das Zweckgemässe bloss denkend subsumirende Vernunftthätigkeit“. Dies ist insofern richtig, als erstens der *ν. πρ.* wesentlich im Gebiete des Meinens thätig ist und namentlich auch die Mittel erkennt, und sofern derselbe zweitens mit der theoretischen Vernunft zusammen eine Thätigkeit ausmacht, die nur je nach Umständen nach verschiedenen Seiten sich wendet. Mit dem modernen Begriffe des Gewissens als eines praktischen unmittelbaren Wahrnehmungsvermögens für die sittlichen Ideen fällt der aristotelische *ν. πρ.* nicht zusammen. Dagegen lässt sich die Thätigkeit des *νοῦς* von der der *φρόνησις* im Sinne des Aristoteles nicht so trennen, dass der *νοῦς* nur auf Wahrheiten im Gebiete des Theoretischen bezogen wäre und das praktische Vermögen (als *φρόνησις*) eine von ihm unterschiedene Thätigkeit ausmachte, die mit dem Erblicken des Zweckes nichts zu thun hätte. Es ergiebt sich dies in erster Linie und zwar deutlich genug, aus d. an. III, 9, 432 b 26 — 10, 433 a 17, eine Stelle die man allerdings in ihrem ganzen Zusammenhange beachten muss, während eine getrennte Betrachtung des Inhaltes von Kap. 10 nicht ausreicht. In den Worten 432 b 27 f.: *ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς* . . . bis *οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι κτλ.* werden zwei Thätigkeiten des *νοῦς* einander entgegengesetzt, von denen eine, ausdrücklich als theoretisch bezeichnet, sich nicht mit den Zwecken des Handelns (dem *διωκτόν* und *φευκτόν*) beschäftigt, die andere dagegen gerade dieses thut, nur dass sie nicht selbst das Begehren und Meiden hervorruft, welches vielmehr erst durch ihre Verbindung mit dem Physiologischen (der *καρδία*) erzeugt wird.

(S. Teichmüller, neue Stud. z. Gesch. d. Begr. III, 133 ff.) Diese der theoretischen entgegengesetzte Functionsweise der Vernunft heisst nun aber a. d. St. ganz unzweifelhaft *νοῦς πρακτικός*, und zwar nicht allein und nicht erst 433 a 14, sondern schon ebenso deutlich zu Anfang d. St. 432 a 29, in den Worten *οὐδ᾽ ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον*, die zu den Worten *ὁ θεωρητικός* (b 27) den Gegensatz bringen, sodass man dafür geradezu *ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὁ πρακτικός* (sc. *ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν*) setzen könnte. Hiernach aber ist es allerdings der *ν. πρ.*, welcher die Zwecke des Handelns sieht; ob er auch wirklich praktisch wird oder bloss eine auf praktische Zwecke bezügliche Betrachtung bleibt (ein *ἐπιτάττειν* im Sinne des blossen *θεωρεῖν* 432 a 29 und 433 b 1), hängt von seinem Verhältnisse zum Begehren und überhaupt zum organischen Triebleben ab. Sein Verhalten zum Begehren zeichnet nun Kap. 10 z. A.: Eine sich erhebende Begierde veranlasst den *νοῦς πρακτ.* sich zu äussern, nämlich ob ein *διωκτόν* oder ein *φευκτόν* vorliegt (433 a 15: *οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ — τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια* [= *ν. πρακτ.*] *κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν*). Indem nun der Endzweck die Reihe der Mittel bestimmt, die dadurch zu nächstliegenden Zwecken werden, und bei dieser Ueberschau der letzte in der Reihe der untergeordneten Zwecke als der erste Angriffspunkt für die zum Endzweck führende Reihe von Handlungen sich herausstellt, gilt der Satz (a 16): *τὸ δ᾽ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.* Schon hierin liegt, dass die Aufstellung der Reihe von Mitteln (als nächstliegender Zwecke) keinem anderen zufallen kann als ebenfalls dem *νοῦς*. Dies sagt ausserdem Aristoteles a 14; der *νοῦς* sieht und beurtheilt das *τέλος* (= *οὗ ἕνεκα*) und ist *ἕνεκά του λογιζόμενος*, d. h. er wählt die Mittel dazu. Kurz, unter ihn fällt der ganze Vorgang, wie er im Sinne des Aristoteles d. mot. an. 701 a 13 f. geschildert ist. Man vgl. die dort gegebenen Beispiele, bes. 17—22. — So verhält sich die Sache, wenn der *ν. πρ.* auf Veranlassung des Begehrens handelt. Wie sich aus 432 b 29, 433 a 1 f. ergiebt, kann er aber auch ruhig für sich Aussagen machen über das was zu erstreben und zu fliehen ist, wobei es dahin gestellt bleibt, ob die Begierde sich von seinen Aussagen lenken lässt oder nicht. Sie vermag eben auch, statt auf ihn zu hören, der *φαντασίᾳ* zu folgen und so das scheinbare Gut statt des wirklichen zu erstreben (433 a 27 f.). — Vgl. auch hinsichtlich des Verhältnisses von *ν. πρακτ.* und *φρόνησις* Eth. Nic. VI, 13, 1143 b 18. Ausserdem Teichmüller a. a. O. S. 179 ff.

Im eigentlich praktischen Verhalten, d. h. wenn er der Vorbereitung und Ausführung der Handlung dient, tritt nun ausserdem der *νοῦς* u. U. sogar als Wahrnehmungsurtheil (*αἴσθησις*) auf. Die bekannte Erörterung am Schlusse der Analytika (II, 9, 100 a) zeigt, dass in der *αἴσθησις*, sofern sie nicht mehr blosser urtheilsloser Empfindungsact ist, schon ein Allgemeines, *πρῶτον καθόλου* liegt. 100 a 16: *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ᾽ ἕκαστον, ἡ δ᾽ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν,*

οἷον ἀνθρώπου ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου. Auf Grund der μνήμη (100 a 2) entsteht die ἐμπειρία des in mehreren vorübergezogenen gleichartigen Sinnendingen dagewesenen Allgemeinen, des ἠρεμήσαντος καθόλου. Letzteres ist noch nicht der eigentliche Begriff, sondern die allgemeine Anschauung, in dieser aber erfasst schon die αἴσθησις das καθόλου. Von hier aus fällt nun Licht auf die Stelle Eth. N. VI, 9, 1142 a 25 f. Die αἴσθησις, von welcher da die Rede ist, ist nicht ἡ τῶν ἰδίων, sondern diejenige, womit wir z. B. in der Mathematik als Unterstes die allgemeine Anschauung des Dreiecks haben (vgl. 70 a 20); στήσεται γὰρ κἀκεῖ (1142 a 79). Diese Art der φρόνησις ist sonach ἄλλο γένος αἰσθήσεως [ebd. 30; zu lesen ist mit L^bM^bO^b: ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, statt ἢ φρ.: „diese φρόνησις ist mehr αἴσθησις (sc. als νοῦς), nur eben ein anderes εἶδος derselben, nämlich nicht die αἰσθ. τῶν ἰδίων]. Von den Analytiken aus ist ferner zu verstehen Eth. Nic. VI, 12, 1143 a 35 f. Die Rede ist hier von dem s. z. s. naturwüchsigen praktischen νοῦς, dessen Besitz noch nicht σοφός macht (b 6); daher wird ausdrücklich der κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων (b 2) davon abgetrennt. Seine Leistung besteht lediglich darin dass er die καθ' ἕκαστα erfasst, in denen das πρῶτον καθόλου steckt, und zwar im Gebiete des Sinnlichen; deswegen heisst dieser νοῦς αἴσθησις. Gemeint sind die ἔμπειροι, welche das praktisch Allgemeine, (was zu thun und zu lassen ist), ohne ἀποδείξεις (b 13), nur mit dem ὄμμα τῆς ἐμπειρίας (14) erfassen. Diese orientiren sich hierzu an der auf das Concrete bezüglichen ἑτέρα πρότασις ohne die allgemeinsten Gesichtspunkte heranzuziehen, und sie können dies eben deswegen weil im Einzelnen immer schon ein Allgemeines enthalten ist. Wie es Anal. post. II, 19 heissen konnte: ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, so kann es hier heissen: τούτων (sc. τῶν καθ' ἕκαστα, mit welchen das πρῶτον καθόλου erfasst wird) ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς (b 5). Der Ausdruck ἔχειν weist darauf, dass hier von ἕξεις die Rede ist, welche heissen γνώμη, σύνεσις, φρόνησις, νοῦς (a 25 f.). Der νοῦς πρακτικός ist eine ἕξις.

[20.] Der Bewusstseinsbegriff ist gemeint Plat. Phileb. 21 B: νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενὸν ὄντα πάσης φρονήσεως. Rep. 508 D: ὅταν μὲν οὖν καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται. Phileb. 24 A (νόησις). Phaedr. 245 C (νοῆσαι). Rep. 524 B f. (ὁρᾶν — νοεῖν). S. Zeitschr. f. Philos LXXX, 217 f.

[21.] 430 a 22: ἀλλ' ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δ' οὐ νοεῖ. Das νοεῖ hinter ἀλλ' hat Torstrik m. E. mit Recht entfernt, da eben in der Stelle nichts anderes gesagt ist, als was kurz vorher a 4: im reinen göttlichen Denken ist Denkendes und Gedachtes eins, der Mensch aber denkt eben

nicht immer, da sein Denken eben nach 1072 b 18 f. nicht wie jenes stetig in Activität ist.

[22.] Ueber das Verhältniss der hier gegebenen Ansicht betreffs der Auffassung des νοῦς ἀπαθής und παθητικός zu den betr. Auffassungen von Zeller, Kampe, Brentano, Trendelenburg, Teichmüller, s. Zeitschr. f. Phil. LXXX, 224 f. Aristoteles' Ansicht über den νοῦς und sein Verhältniss zur Erfahrung entspricht durchaus der späteren Formulirung: „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu — nisi ipse intellectus". Vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 86 f. Kehrb.: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von denen ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit in ihrer Lauterkeit dargestellt werden."

[23.] Vgl. Kampe 143 f. 186. Darum giebt Aristoteles es den Platonikern auch zu, dass die Seele der „Ort" der Begriffe (τόπος εἰδῶν) sei, und wünscht nur eine nähere Bestimmung des Seelentheiles. Wenn Plato die vom Sinnlichen abstrahirten allgemeinen Anschauungen als Ausgangspunkte (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί) des begrifflichen Denkens bezeichnet, so übersetzt Aristoteles sich das in die bestimmtere Formulirung, aus der Wahrnehmung entstehe in der Seele durch Induction das „erste Allgemeine", welches nun, vom νοῦς durchleuchtet und erfasst, Ausgangspunkt ist für das weitere rein abstracte Denken. S. Philologus XL, 355.

[24.] Zu 737 a 7 f. Die Stelle ist nicht, wie Brentano (Anm. 281) meint, verdorben. Sie selbst sagt nicht, „der Saame einiger lebender Wesen, nämlich der Menschen, sei immateriell". Das τὸ μὲν — τὸ δὲ bezieht sich nicht zurück auf τὸ τῆς γονῆς σῶμα, sondern auf τὸ σπέρμα τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς und der Sinn der Stelle ist: Im Körper des Saamens befindet sich auch der Saame für das seelische Princip, und dieses ist theils untrennbar vom Körper (nämlich der νοῦς, der etwas Göttliches ist), theils untrennbar (nämlich das Princip für die niederen Seelentheile). Ueber diesen Sinn lässt der Zusammenhang der Stelle mit dem unmittelbar Vorhergehenden keinen Zweifel. Letzteres bietet (736 b) eine Anzahl möglicher Ansichten, wie die verschiedenen Seelentheile in den Fötus hineinkommen. Wer die Art kennt, wie Aristoteles solche mit ἢ — ἢ auftretenden Disjunctionen eines Problems (besonders häufig in der Physik) anzuordnen pflegt, und weiss, dass namentlich immer das letzte Glied einer solchen seine eigene Ansicht enthält, sieht hier ohne weiteres, dass seine Meinung über die hier behandelten Punkte enthalten ist: 1) in Bezug auf die Präexistenz der Seelentheile in den Worten: καὶ τὰς μέν, τὰς δὲ μή: sie sind nur theilweise schon vorher da, (nämlich nur der νοῦς); 2) in Bezug auf die Art, wie sie in den leiblichen Organismus hineinkommen, in den Worten: ἢ ἐνταῦθα μὲν ἐκεῖθεν ἐλθούσας: sie gelangen in und mit dem männlichen Saamen

(ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι) hinein; 3) endlich in Bezug auf die Frage, wie sie in diesen Saamen selbst hineinkommen, in den Worten: τὰς μέν, τὰς δὲ μή: ein Theil von ihnen (sc. der νοῦς) kommt in den männlichen Saamen von aussen hinein. Der νοῦς soll also nicht erst am Ende der fötalen Entwickelung eintreten, und die Stelle 737 a ist ganz im Einklange mit dem Vorhergehenden. Σῶμα a. d. St. ist also in der That der Leib des Fötus und nicht der der Mutter und τὸ τῆς γονῆς σῶμα bezeichnet den körperlichen Theil des männlichen Saamens. Von einer Ausgeschiedenheit des Eies aus dem mütterlichen Organismus ist weder hier noch 736 b 9 die Rede. Letztere besagt nur, dass der Fötus, bzw. der in der Mutter enthaltene Keim desselben, die ernährende Seele so lange nur δυνάμει besitzt, bis er selbst wirklich Nahrung aufzunehmen beginnt.

[25.] Das Problem, wie es sich Aristoteles gestellt hat, besteht für den gegenwärtigen Stand der Frage überhaupt nicht, zeigt aber doch, dass Aristoteles die psychologische Aufgabe, um die es sich bei der Erinnerung handelt, gefühlt hat, die Frage nämlich, worauf denn beim Wiederauftauchen des Bildes dem damit gegebenem Seelenzustande der eigenthümliche Zusatz komme, demzufolge wir es mit dem Bewusstsein eines schon Dagewesenen begleiten, während doch andrerseits, wie schon der Traum zeigt, auch Reproductionen auftreten können, bei denen dies Bewusstsein fehlt. Diesen Thatbestand wenigstens bezeichnet Aristoteles mit dem Ausspruche, man wisse oft nicht, ob man im gegebenen Falle es mit einem Erinnerungsbilde oder mit einem blossen Gedanken zu thun habe; erst wenn man aufhöre, es als ein an sich Seiendes zu betrachten, und es als Wiedergabe eines Anderen anschaue, habe man das Bewusstsein der Erinnerung (451 a 7).

[26.] Vgl. das Kap. über die Pneumalehre. Die luftartige Substanz im Blute (als deren Canäle man später die Arterien betrachtete) nennt Aristoteles auch ἀναθυμίασις. (Michael Ephes. z. d. St. spricht von einer ἀναθυμίασις ἥτις σχεδὸν αἷμά ἐστιν.) Man muss annehmen, dass nach Aristoteles auch bei der rückläufigen Bewegung der Traumbilder nach den Sinnesorganen ihr Zusammenhang mit dem Herzen vermittelst des Pneuma erhalten bleibt, denn sonst könnten sie nicht als mehr oder weniger bewusste Bilder dem Träumenden gegenständlich sein.

[27.] Ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστος 1153 a 14. Diese Definition kommt dem Wesen nach überein mit der in Rhet. I, 11, 1369 b 33: Lust ist κίνησις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, Unlust aber das Gegentheil. Das ἀθρόα soll hier eben die κίνησις in dem Sinne erklären, dass mit letzterer nicht wie bei Plato eine γένεσις, ein Entstehungsprocess, gemeint sei, sondern ein unvermitteltes Bewusstwerden des naturgemässen Zustandes. Vgl. Eth. N. X, 4. Wenn 1174 b 31 von der Lust als Vollendung der ἐνέργεια gesagt ist, sie sei als solche nicht ἕξις ἐνυπάρχουσα,

sondern ein *ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*, so heisst das, sie sei keine dauernd gewordene Eigenschaft, etwa in dem Sinne wie die Tugenden *ἕξεις* sind. Wenn sie dagegen 1153 a 14 als *ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* bezeichnet wird, so ist unter *ἕξις*, wie schon der Wortlaut zeigt, nicht die Lust selbst verstanden, und ausserdem heisst *ἕξις* hier einfach das Sichbefinden (*κατὰ φύσιν ἔχειν*); die Lust ist hiernach die Verwirklichung des naturgemässen Befindens, was dem Sinne nach mit dem Vorigen übereinstimmt. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von *ἕξις* s. Ind. Arist. s. v.

[28.] 1105 b 20, 1114 a 4. Ind. Arist. 261 b 1 f. Vgl. Klein, das Empirische in der Nikom. Ethik. d. Ar. (Brandenburg 1875), S. 8 f. Die *ἕξις* ist in Bezug auf Möglichkeit und Verwirklichung der That beim Handeln die Zwischenstufe zwischen *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Vgl. Trendelenburg zu d. an. S. 254 f. (311 der ält. Ausg.). Eine besondere Definition von *πάθος* im engeren Sinne giebt Aristoteles nicht, ausser dass er es gelegentlich als *κίνησις ψυχῆς* bezeichnet (450 b 1, 1342 a 8. Rose, Arist. Pseudep., S. 109). Er erklärt es mehr durch Aufzählung der einzelnen Affecte (so 1105 b 20). Vom rhetorischen Gesichtspunkte aus bezeichnet Aristoteles 1378 a 20 die *πάθη* als dasjenige, *ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή*. Aus den im Texte angegebenen einzelnen Bestimmungen hat sich dann später die stoische Definition der Affecte niedergeschlagen, die sich u. a. bei Stob. Ecl. II. findet: *ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική* oder *κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ*.

[29.] Die weitere Ausführung und den Beweis für diese Auffassung der Katharsis im Sinne nicht der Entleerung von den Affecten, sondern der Reinigung derselben von dem Uebermaasse habe ich gegeben in der Abhandlung: „Zur Katharsisfrage“, Jahrb. f. klass. Phil. 1882, S. 225 ff. Dort ist gezeigt, dass die *κάθαρσις* in dem hier wesentlich in Betracht kommenden medicinischen Sinne noch zu unterscheiden ist von der *κένωσις*, sowie dass auch Aristoteles an anderen Stellen unter *κάθαρσις* immer eine Ausscheidung des Zuviel, nicht aber des Ganzen versteht. Dort ist ausserdem die platonische Gedankenreihe, an die Aristoteles in diesem Punkte sich anschliesst (die Unterscheidung von „gereinigten“ und „ungereinigten“ Lustgefühlen. Phileb. 47 f., die daselbst auch schon ihre Anwendung auf das Tragische findet), hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Erklärung der bekannten Stelle der Poetik gewürdigt worden.

[30.] Vgl. 433 a 24; ebd. a 15: *οὗ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ — τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως*. Diese Worte stehen im Gegensatze zu den vorhergehenden, können also nicht bedeuten, (wie Trendelenburg will), das *ἔσχατον* sei *τὸ κινοῦν ἀκίνητον*, d. h. das begehrte Object. Letzteres ist vielmehr die *ἀρχὴ* der Thätigkeit des *νοῦς πρακτικός*. Der Anfang der Handlung, d. h. der körperlichen Be-

wegung ist vielmehr das Ende dieses Denkprocesses, das Entstehen des wirklichen Begehrens und sein (physiologisch vermittelter) Uebergang in den leiblichen Organismus.

[**31.**] In Betreff der Unfreiheit unterscheidet Aristoteles diejenige Unmässigkeit, welche im Nachgeben gegen die Annehmlichkeit besteht, von derjenigen, welche auf physiologischer Depravation, (sei es von Natur oder durch Gewohnheit), beruht (*θηριότης*). Ferner die Unmässigkeit (*ἀκράτεια*) aus Zorn von der aus Begierde. Die erstere ist immer noch theilweise im Stande, auf die Vernunft zu hören, wenn sie ihr auch nicht folgt, während die letztere blind auf den Genuss losgeht (Eth. Nic. VII, 6). Die Unmässigkeit ist daher theils *προπέτεια* (Uebereilung), theils *ἀσθένεια* (Schwäche) (1150 b 19). Vom Laster (*κακία*) im eigentlichen Sinne unterscheidet sie sich dadurch dass sie (zwar freiwillig, aber) nicht vorsätzlich ist (1151 a 7). Vgl. 1152 a 19: der *ἀκρατής* gleicht dem Staate, welcher alles was recht ist, beschliesst und gute Gesetze hat, sie aber nicht anwendet; der Lasterhafte (*πονηρός*) dagegen einem Staate der seine Gesetze anwendet, aber eben schlechte Gesetze hat.

[**32.**] Siehe Prantl, über die dianoëtischen Tugenden in der Nik. Eth. des Aristoteles (München 1852). Dass er Recht hat mit seiner Behauptung, Aristoteles kenne im Grunde nur zwei dianoëtische Tugenden, und die anderen wie *σύνεσις* u. s. w. treten als nähere Bestimmungen der *φρόνησις* hervor, beweist ausser der Stelle 1143 b 14 f. noch besonders 1139 a 15: *ληπτέον ἄρ᾽ ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ᾽ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον*, und b 12: *καθ᾽ ἃς οὖν μάλιστα ἕξις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.* Die folgende Untersuchung bringt nun eben zur Geltung, dass dieses *μάλιστα* für die eine Seite von der *σοφία*, von der anderen von der *φρόνησις* geleistet wird.

[**33.**] Das natürliche Trachten des Menschen geht von Haus aus auf Leben, nicht auf Genuss (Pol. I, 10). — Im Allgemeinen thun die meisten Menschen Unrecht, so oft sie dazu in der Lage sind (Rhet. II, 5). — Es wird uns leichter, nicht zu nehmen als zu geben (Eth. N. IV, 1). Der Geiz ist enger mit unserer Natur verwachsen als die Verschwendung (ebd. 3). — Zuneigung von Natur besteht zwischen Eltern und Kindern (und zwar auch bei den Thieren); desgleichen unter den Gliedern derselben Gattung, am meisten unter den Menschen (ebd. VIII, 1). Der Muth (*θυμός*) ist diejenige Kraft der Seele, mit der wir lieben; dies zeigt sich darin dass wir Geringschätzung von Seiten der Freunde schwerer ertragen als von Fremden (Pol. VIII, 7). — Der Mensch ist von Natur ein staatenbildendes Geschöpf (*ζῷον πολιτικόν*) Pol. I, 2; s. Ind. Arist. 614 a 39 f. Je nach der Beschaffenheit der Race wollen die Menschen entweder despotisch oder königlich oder nach freier Verfassung regiert sein (Pol. III, 17). — Die Völker der kalten Gegenden sind muthig, aber schwach an Einsicht und Kunstfertigkeit; bei den Asiaten ist es umgekehrt; die

Hellenen vereinigen beiderlei Vorzüge; ihre Stämme unterscheiden sich aber unter einander wieder nach dem Vorwiegen des einen oder des andern (ebd. VII, 7). Die gemeinsamen Charaktereigenschaften wiegen einzeln bei verschiedenen Menschenklassen in verschiedenem Grade vor: der Sklavennatur mangelt es an Fähigkeit zur Ueberlegung; die weibliche Natur besitzt diese, aber ohne Entschiedenheit; bei dem Kinde ist sie noch unentwickelt. Der sittlichen Eigenschaften sind alle fähig, aber jede Klasse nur soweit es zu ihrer Bestimmung nöthig ist. Die Tapferkeit z. B. des Herrschenden ist eine andere als die des dienenden; der Sklave hat nur so viel Tugend als er braucht, um seine Arbeit nicht zu vernachlässigen u. dgl. (ebd. I, 12). Sklavennaturen sind nur fähig die Vernunft (von anderen) zu vernehmen, ohne sie selbst zu besitzen, während die Thiere sie auch nicht zu vernehmen im Stande sind (ebd. I, 5). — Die Blüthe der physischen Kraft besteht zwischen dem 30. und 50. Lebensjahre; die der geistigen um das 49. (Rhet. II, 14). S. ausserdem 1120a 11. 26; 1121b 11 f. 1124a 1 u. a.

[**34.**] Beispiele zu der scholastischen Weise der aristotelischen Philosophie u. a. bei Alex. Aphr. quaest. IV, 7. 8. So u. a.: die *ἀρετή* ist kein *γένος*, denn das *γένος* wird nicht aufgehoben, wenn eine seiner Arten aufgehoben wird; wo hingegen auch nur eine Tugend aufgehoben wäre, ist damit die Tugend selbst aufgehoben. Die Tugend ist auch kein *ὅλον*; in jeder einzelnen Tugend steckt der ganze Begriff derselben; bei dem *ὅλον* aber steckt nicht in jedem Theile das Ganze. Weiteres der Art ebd. IV, 16; bes. auch IV, 5 (S. 239 Speng.).

[**35.**] Hippocr. d. aër. aq. loc. Kap. 3 f. 24 (Littr.), vgl. Aphorism. III, 17 Kühn. Epidem. I u. III. Die Annahme des Pneuma im Sinne der späteren Ansicht als eines physiologischen Organs im menschlichen Körper (s. S. 134 f.) ist in den unzweifelhaft echten Schriften des Hippokr. noch nicht zu finden. (Wenn Galen u. a. in den Worten Epid. 6 [III, 642 K.] *τὰ ἴσχοντα ἢ ὁρμῶντα ἢ ἐνισχόμενα σώματα* das *ὁρμῶντα* oder, wie es auch genannt wird, *ἐνορμῶν* auf das Pneuma im späteren Sinne deuten, so legen sie eben in eine vieldeutige und vielleicht nicht einmal echt hippokratische Stelle die Theorie ihrer eigenen Zeit erst hinein. Vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde, Halle 1792, I, 240 f.) Nur der Einfluss der inneren Wärme steht für Hipp. selbst fest. — Die dynamische Wirksamkeit der bewegten äusseren Luft gilt übrigens auch später neben der von der innerorganischen Wirksamkeit derselben fort. Vgl. im Corpus Hippocr. d. Schrift *περὶ φυσῶν* (d. flat. I, 171 K.), wo das Pneuma getheilt wird in *ἀήρ* und *φῦσα* (äussere und innere Lebensluft), und zwar so, dass die letztere, und mit ihr das Leben erst von der Kraft und Macht der ersteren bedingt ist.

[**36.**] In de diaet. I, 9 Littr. ist es die innere Wärme (dort nach heraklit. Terminologie Feuer genannt), welche für das durch die Athmung aufgenommene Pneuma die Kanäle im Körper schafft. Auch nach Plato's

Ansicht im Timäus wirken Feuer und Luft zusammen zur Verdauung, ebenso nach Ansicht des Diogenes von Apollonia, dessen Lehre von der Luft als hylozoistischem Grundstoffe jedenfalls nicht nur selbst durch diese Lehren angeregt ist, sondern auch ihrerseits zu deren Ausbreitung und zur gesteigerten Werthschätzung der biologischen Wirksamkeit des Pneuma beigetragen hat. Vgl. Theophr. d. sens. 44. Plac. phil. V, 15. (Dox. Graec. 426 a 5 f.)

[37.] Arist. 763 b 33. 474 a 75 f. *πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα* (alle Lebensprocesse). 474 b 12. 469 b 6 f. 744 a 29. 735 b 32 f. 37: *τὸ δὲ πν. ἐστι θερμὸς ἀήρ.* Der thierische Saame, der an sich feuchte Luft ist, enthält Pneuma wegen seiner Wärme 736 b g. E.; vgl. auch 750 a 9 f. 733 a. Die innere Wärme heisst auch wohl *φυσικὸν πῦρ* 474 b 12. S. auch Zeller II b [3], 485 und meine Abhandl. in der Zeitschr. f. V.-Psych. a. a. O. S. 368. Die Lehre von der Verflüchtigung der Säfte zu Pneuma vermittelst der Wärme (755 a 19. 742 a 14. 743 a 10, vgl. Probl. 937 a 3. 927 b 36. J. Bona Meyer, Ar. Thierkunde, S. 471) nimmt Aristoteles von den Früheren auf; s. Plat. Tim. 86 E. „Hippocr." d. morb. II, 145 f. d. genit. I, 371 K.

[38.] Aus der übergrossen Menge von Belegen, welche die spätgriechische Literatur hierzu darbietet, können hier nur wenige Proben angeführt werden: Die Muttermilch entsteht dadurch dass der Ueberschuss an Blut, der bei den Frauen wegen der Schwäche ihres Pneuma nicht organisch verarbeitet wird, in besonderen Kanälen, (soweit er sich nämlich nicht in den Katamenien ausscheidet), durch die linde Wärme des Pneuma ausgekocht, verfeinert und eben damit zu Milch umgeschaffen wird. — Unsinnige Träume beruhen auf Verwirrung und Unruhe in den Säften und Pneumaten des Leibes. — Thiere, welche ohne Schaden schwer- oder unverdauliche Dinge verzehren können, vermögen dies durch die Stärke und Wirkung ihres Pneuma, dessen Hauptwirkung überhaupt ausser der Athmung und dem Pulsschlage in der Hervorbringung von Vergauung und Bewegung besteht. Plut. d. am. prol. 3. d. san. tu. 13. d. cap. ex inim. ut. 2. Vgl. „Aristot." d. spirit. 1. 2. — Die völlige Ausartung der physiologischen Pneumatheorie zeigt die unter dem Namen des Alexander (von Aphrodisias) überlieferte Schrift „Von den Problemen", die jedenfalls byzantinischen Ursprunges ist. In derselben wird nicht weniger als alles was es im Organismus zu erklären giebt, auf das Pneuma zurückgeführt und zwar in leichtfertigster und oberflächlichster Weise. S. Zeitschr. f. V.-Psychol. etc. a. a. O. S. 371.

[39.] Das Fieber ist nach Erasistratus' Ansicht die Bewegung des Blutes, welches in die Gefässe des Pneuma gerathen ist. Plac. Phil. V, 29. Hecker, Gesch. d. Heilk. I, 225 f. Die Verwandtschaft dieses Pneuma mit dem Elemente des Feuchten, welches gleichsam seinen primären Zustand darstellt, bleibt dabei immerfort sichtbar. Während noch bei Posidonius, dem stoischen Physiologen in der ersten Hälfte des ersten

vorchristlichen Jahrhunderts, z. B. die Betäubung einfach durch das Entstehen kalter Feuchtigkeit im Kopfe erklärt wird (Aët. tetral. II, 2, 5, S. 246 Steph.), führt etwas später Aretäus die betäubende Wirkung des aufgelegten Mohnkrautes darauf zurück, dass dasselbe das Pneuma des Hirnes verdicke und feucht mache und so die Sinne umnebele. Aret. S. 193 Kühn.

[40.] Vgl. Galen VII, 525. Plut. comm. not. 49. Dass die Stoiker sich in der That für ihre Weltanschauung an dem Verhältnisse des medicinischen Pneuma zum Körper orientiren, sieht man namentlich in der Beweisführung bei Cic. nat. deor. II, 9, wo unmittelbar stoische Ansichten vorliegen. Die Leistungen des Weltfeuers werden dort erläutert durch Hinweis auf seine Verrichtungen im Lebensprocesse. „Daraus ergiebt sich, dass diese Natur des Pneuma (calor) die Lebenskraft in sich hat, welche sich durch die ganze Welt erstreckt.“ Dass in allen Dingen, selbst in Schnee und Wasser noch Wärme und Pneuma anzunehmen sei, bedeute eben, dass in eo insit procreandi vis et causa gignendi.

[41.] Gal. V, 525 K.; III, 436. 444 f. 491. Rechte und linke Herzkammer verhalten sich nach Galen's Ansicht so zu einander, wie Venen und Arterien: in jenen ist vorwiegend Blut, in diesen vorwiegend Pneuma. Er bestreitet (gegen Erasistratus u. a.), dass die Arterien ausschliesslich Luft führen. IV, 511. 703 f.; VII, 277 u. ö. Nach seiner Annahme stehen vielmehr Blut- und Schlagadern so mit einander in Verbindung, dass sie sich gegenseitig mit Blut und Pneuma versehen. II, 204; III, 455.

[42.] Gal. IV, 510. 770 f. 412. V, 154. Wie bei Aristoteles, so ist auch bei Galen das Pneuma nicht ursprünglich identisch mit der inneren Wärme, sondern es entsteht unter deren Einwirkung aus der Luft und den Säften und wird dann wesentlich (wenn auch nicht ausschliesslich, denn auch die Säfte haben Wärme XVII b, 407) Träger derselben. V, 447. Vgl. Schol. in Hippocr. ed. Dietz II, 209. 281. 485. Die Regelmässigkeit des Athmens erhöht die normale Beschaffenheit (συμμετρία) der inneren Wärme und ernährt das Pneuma (IV, 666), wie das Oel im Dochte die Flamme, damit aber eben zugleich die Wärme selbst, deren schädliches Uebermaass so verhütet wird (IV, 492 f.; V, 161 f.). Bei grösserer innerer Wärme wird daher auch stärker geathmet (IV, 500. VI, 87) und bei mangelnder Athmung stirbt der Mensch am Erlöschen der Wärme (IV, 754. V, 158). Uebrigens setzt auch Galen gelegentlich Wärme und Pneuma promiscue (VII, 625. 634 f.; XVII b, 418 u. ö.).

[43.] Epilepsie entsteht, wenn eine dicke Feuchtigkeit im Hirne die Wege des Pneuma verstopft und das Nervenprincip sich gleichsam schüttelt, um das Schädliche abzustossen. Apoplexie tritt ein, wenn das Pneuma im Hirn erkaltet; Fieber durch übermässige Wärme im

Pneuma, die sich den Säften mittheilt u. dgl. (Gal. IV, 505. VII, 275. VIII, 173).

[44.] Ueber das Fort- und Nachleben der Pneumalehre bei den Aerzten des späteren Alterthums, im Mittelalter und noch weit über dasselbe hinaus bis in die neueste Zeit hinein s. d. Nachweisungen in der Zeitschr. f. V.-Psych. a. a. O. S. 384 f., sowie gelegentlich in den folgenden Kapiteln d. W. Vgl. ausserdem Volkmann, Lehrb. d. Psychol. I, 88 f. Dass die esprits animaux des Descartes eine Herübernahme des spiritus animalis (*πνεῦμα ψυχικόν*) in die neuere Philosophie darstellen, hat ausser letzterem (a. a. O.) auch Teichmüller (N. Stud. III, 115) bemerkt.

[45.] Immerhin mögen selbst hierbei ältere griechische Vorstellungen, wie die Wirkungen der aufsteigenden Pneumate in den Orakeln der Pythia (bei Plutarch u. a.) u. dgl. nicht ganz unwirksam gewesen sein. Sind doch auch die Dämonen und Engel noch wie ähnliche Gestalten der griechischen Mythologie im N. T. als *πνεύματα* gefasst (s. Cremer, Wörterbuch d. neutest. Gräcität, Gotha 1866, S. 463), ebenso wie die abgeschiedenen Seelen der Verstorbenen 1 Petr. 3, 19.

[46.] Nach Theophilus von Antiochia ist Gott der *τροφεὺς πάσης πνοῆς*; „er hat der Erde einen Lebensgeist gegeben, dessen Hauch das All belebt. Durch ihn athmen wir, und wenn Gott ihn bei sich zurückbehält, vergeht das All. — Er vertritt für die gesammte Schöpfung die Stelle, welche die Seele beim Menschen hat. Ihn hat er als das Dünne, Feine, zunächst mit dem Dünnen, dem Wasser, vermischt, damit . . . dieses mit dem Pneuma überallhin durchdringend die Schöpfung nähre. — Auf denselben Geist geht es auch, wenn gesagt wird, alle Creatur werde umfasst vom *πνεῦμα θεοῦ* und dieses . . . werde wieder umfasst von der Hand Gottes. Der Lebensgeist ist auch das die ganze Creatur zusammenhaltende, und da nun Gott als Ort aller Dinge das Allumfassende ist, so steht ihm dieses Pneuma gleichsam an der äussersten Grenze der Schöpfung am nächsten“ u. s. w. Möller, Gesch. d. Kosmologie i. d. griech. Kirche (Halle 1860), S. 178 f. Verwandtes ebd. S. 179. 181 aus Tatian und Athenagoras.

[47.] Vgl. Jambl. b. Stob. Ecl. I, 870: *ἕτεροι δὲ* (die Peripatetiker) *τελειότητα αὐτὴν ἀφορίζονται κατ' οὐσίαν τοῦ θείου σώματος, ἣν* (sc. *τελειότητα*) *ἐντελέχειαν καλεῖ Ἀριστ., ὥσπερ δὴ ἐν ἐνίοις Θεόφραστος.* Ebd. I, 798: *Ξέναρχος ὁ Περιπατητικὸς* (im 1. Jahrh. n. Chr.) *καί τινες ἕτεροι τῆς αὐτῆς αἱρέσεως τὴν κατὰ τὸ εἶδος τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν καθ' ἑαυτὴν οὖσαν ἅμα καὶ μετὰ τοῦ σώματος τεταγμένην.*

[48.] Cic. Acad. I, 11. Tusc. I, 9. Diog. L. VII, 156. M. Anton. V, 20. 33; VI, 15. Ar. Didym. in Dox. Gr. 471, 1. „Gal.“ XIX, 355: die Seele ist nach den Stoikern *σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους.* M. Anton, den das Physische gegenüber dem Ethischen weniger interessirt, verwendet diese An-

schauung zu sinnigen Analogien für das geistige Leben: XI, 12 (vgl. auch VIII, 41. XII, 3); IV, 1.

[**49.**] Ar. Did. Dox. Gr. 471. Diog. L. VII, 157. Plac. phil. IV, 7, 3. Tertull. d. an. 54. Andere Variationen der Ansicht über den Zustand nach dem Tode bei den Stoikern s. b. Zeller III a [2], 185, Anm. 5. Nach Hippol. Epiphan. u. Ps.-Gal. hist. phil. (Dox. Gr. 571, 18; 587, 20; 588, 8; 614, 10) hätten die Stoiker sogar eine Wiederverleiblichung der noch nicht völlig gereinigten Seelen angenommen (*μετενσωμάτωσις*). Bei dem Charakter der Gewährsmänner ist es indess berechtigt, zunächst an ein Missverständniss von ihrer Seite zu denken Zeller (III a [2], S. 142) hält die Ueberlieferung für eine Verdrehung der Ansicht von der periodischen Wiedererneuerung aller Dinge in jeder Weltperiode; Diels (Dox. Gr. 175) ist geneigt, sie in gleicher Weise aus dem Ausdrucke *σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν* zu erklären oder (ebd. S. 587 n. b) auf die platonisirende Ansicht des Posidonius von der Präexistenz und Verleiblichung der Seele (s. S. 170) zurückzuführen. Die confuse Art, wie Epiphanius und besonders der angebliche Galen an den betr. Stellen die älteren Ansichten durcheinander bringen, macht dergleichen allerdings sehr wahrscheinlich. Da indess, wie man namentlich aus der Uebersicht bei Zeller (a. a. O.) ersehen kann, die Phantasie besonders der späteren Stoiker betreffs der Ausfüllung der Periode zwischen dem Tode und der Weltverbrennung in sehr verschiedenen Erfindungen sich übte und es dabei in der Vermittelung mit den populären Vorstellungen sogar gelegentlich bis zur Annahme einer Belohnung und Bestrafung in der Unterwelt brachte (Zeller ebd. S. 186), so ist es nicht unbedingt ausgeschlossen, dass unter den späteren auch jemand jene Lücke benutzte, um die stoische Weltanschauung durch die Hereinnahme der nun einmal beliebten Seelenwanderung zu empfehlen. Im Gegensatze dazu scheint später Panätius, der die Weltverbrennung leugnete, auch die zeitlich beschränkte Fortdauer der Seele bestritten zu haben, s. Zeller ebd. 503 f.

[**50.**] Eine Probe des Letzteren u. a. in Philodemus' Schrift über die Musik, Volum. Herculan. I, S. 73. Eine Wirkung derselben auf Geist und Gemüth existirt für ihn nicht: nicht das wirke in ihr, was im Gesange musikalisch ist, sondern der Inhalt des Gesungenen. S. 85: Es mag ja wahr sein, dass Thaletas die streitenden Lacedämonier durch seine Musik wieder versöhnt hat; dies kann dann aber nur so zugegangen sein, dass er ihnen inhaltlich Ermahnungen dazu vorsang, und ausserdem (S. 93) hätte er diesen Zweck immer noch besser in barer Prosa erreichen können.

[**51.**] Von hier aus ist wohl die Nachricht bei Ps.-Gal. Hist. phil. 24 (Dox. Gr. 613, 11) entstanden, nach Epikur sei die Seele die eingeathmete Luft. Bei Hippol. Philos. 22 (Dox. Gr. 572, 15) ist wohl zu lesen *πνεῦμα γὰρ αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *εἶναι* (statt *αἷμα*).

[52.] Vgl. Gal. IV, 688 gegen Epikur: Es sei verwegen zu behaupten, dass die kunstvolle Abfolge der organischen Bewegungen (*ἀκολουθία τεχνική*) von einer vernunftlosen Substanz entspringe. Gerade die Beseeltheit des Organismus ist ihm ein Beweis, dass es in demselben keine absolute Veränderlichkeit des Wesens, somit keine absolute mechanische Zufälligkeit des organischen Processes giebt; I, 487. Doch soll damit nicht unbedingt gesagt sein, dass es die Seele selbst sei, welche von sich aus den Leib baue; wenigstens reiche unsere Kenntniss desselben nicht zur vollständigen Begründung dieser Behauptung hin. Siehe Zeller III a², 741.

[53.] In dem galenischen Commentare zu Plato's Timäus, dessen Fragmente von Daremberg (Paris 1848) herausgegeben sind, heisst es (S. 8 f.), die Pflanzen seien belebt und beseelt. „Denn ich habe gezeigt in dem Werke *περὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων, γνωριστικὴν δύναμιν ἔχειν αὐτὰ (τὰ φυτά) τῶν τ᾽ οἰκείων οὐσιῶν ὑφ᾽ ὧν τρέφεται, τῶν δ᾽ ἀλλοτρίων ὑφ᾽ ὧν βλάπτεται*, und dass sie auf Grund dieser psychischen Fähigkeit diejenigen Stoffe anziehen, die ihnen zuträglich sind, und das Fremdartige abstossen."

[54.] Peripatetischer Einfluss zeigt sich auch bei Posidonius darin, dass er nach diesen drei Seelentheilen auch die Eigenthümlichkeit der Hauptklassen organischer Wesen sich zurecht legte: die Pflanzen und Pflanzenthiere besitzen nur das Begehren, die Thiere ausserdem noch den *θυμός*, wozu beim Menschen noch die Vernunft kommt. Gal. V, 476. Wenn ihm Tertull. d. an. 14 die Annahme von zwölf Seelentheilen zuschreibt und ihn dabei in der Denkseele das *ἡγεμονικόν* von dem *λογικόν* unterscheiden lässt, so ist mit letzterem eine engere Bedeutung, mit ersterem eine weitere gemeint, in der dasselbe die *φαντασία* einschliesst und seinen Sitz im Herzen hat. (S. Hirzel, Untersuchungen etc. II, 1, 772 f.) Nimmt man dann mit diesen beiden die von den Stoikern her geläufigen Vermögen der Zeugungskraft, der fünf Sinne und der Sprache, ausserdem noch die von Plato entlehnten *θυμός* und *ἐπιθυμία* hinzu, so erhält man elf Seelenkräfte, wozu Posidonius als zwölftes von Aristoteles her noch die der Bewegung gefügt haben könnte. Vgl. Nemes. nat. hom. 2. S. 71 Matth.: Die Seele ist nach Ansicht der Stoiker eine *τονικὴ κίνησις περὶ τὰ σώματα*, zugleich nach innen und nach aussen bewegt, *καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγέθων καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας*.

[55.] Anderwärts freilich spielen bei Plutarch, auch wo er gegen die Einheitslehre auftritt, die stoischen Ansichten herein. d. virt. mor. 11: Im Menschen ist vereinigt, was sonst an Kräften in der Welt getrennt ist; einiges wird *ἕξει*, anderes *φύσει*, wieder anderes *ἀλόγῳ ψυχῇ*, anderes endlich kraft der Vernunft. Ist nun dieses alles im Menschen, so muss er auch das Vernunftlose als besonderen seelischen Bestandtheil besitzen, und z. B. die Leidenschaften können nicht mit als wesentliche Leistungen der Vernunft selbst aufgefasst werden.

[56.] So bes. XVI, 292: Es giebt drei *δυνάμεις ἑτερογενεῖς ἀλλήλων*, eine *ψυχική, ζωτική* und *φυσική*, von denen jede *ὥσπερ ἐκ πηγῆς τινος παντὶ τῷ σώματι διανέμεται*. Die *φυσική* hat ihren Sitz in der Leber; ihr Vehikel (*ὀχεῖον*) sind die Venen; sie ist zugleich *ἐπιθυμητική* und *θρεπτική*; auch die Pflanzen haben sie. Die *ζωτική*, die auch den Thieren zukommt, sitzt im Herzen, zugleich als Quelle der inneren Wärme, und läuft in den Arterien, sie ist zugleich *θυμοειδής*. Die *ψυχική* oder *λογική* wohnt im Hirn, ist Princip der willkürlichen Bewegung und Empfindung und wirkt vermittelst der Nerven.

[57.] VII, 55 f. Die organischen *ἐνέργειαι* sind theils seelisch, theils physisch. Die ersteren zerfallen wieder in *αἰσθητικαί, κινητικαὶ, ἡγεμονικαί*. Die *αἰσθητικαί* sind die fünf Sinne, die *κινητική* hat ein *προσεχὲς ὄργανον* (das Pneuma), und e i n e n *τρόπος* der Bewegung, vermannigfacht sich aber in den verschiedenen Theilorganen. Das *ἡγεμονικ.* endlich theilt sich in das *φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν*.

[58.] Lucr. IV, 103. 145 f. Auch abergläubische Vorstellungen werden durch die Gleichartigkeit von Sehen und Tasten gerechtfertigt. Lucr. IV, 714: der Löwe erträgt den Anblick des krähenden Hahnes nicht, weil in dessen Körper gewisse Stoffe sind, welche schmerzhaft auf Löwenaugen wirken.

[59.] Den Anfang dazu, hinsichtlich des Denkens, macht Theophrast. Z e l l e r II b ³, 846. Strato aber *τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι, οὐ μόνον τὴν ἄλογον ἀλλὰ καὶ τὴν λογικὴν . . . ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως*. Simplic. phys. f. 225 a.

[60.] Wie hier im Instincte, so spielt eine Art von angeborener Fähigkeit für die Stoiker auch in der Mantik eine Rolle. Die Stoiker und besonders Chrysipp sind entschiedene Anwälte des Vermögens der Weissagung; nur der selbständige Panätius verhält sich in dieser Beziehung zweifelnd (Cic. d. div. I, 3). Sie vertheidigten gegen die Peripatetiker auch die künstliche Mantik. Vgl. ebd. 33. 38. 52. 18; II, 11. Z e l l e r III a ², 319, Anm. 7. Mantik ist ihnen die Fähigkeit, göttliche Zeichen im Wachen und göttliche Kundgebungen im Traume zu erkennen und zu deuten. Cic. ebd. II, 61, 126. Die Traumdeuterei sucht Posidonius auf ihre verschiedenen Quellen zurückzuführen (ebd. I, 30, 64). Vieles, heisst es da, sieht der Geist aus eigener Kraft voraus, weil er den Göttern seiner Natur nach verwandt ist; oft auch schaut er an den unsterblichen Seelen, deren die Luft voll ist, die ihnen eingeprägten Kennzeichen der Wahrheit (insignitae notae veritatis). Mitunter reden auch die Götter selbst mit dem Schlafenden. Bei herannahendem Tode ist der Mensch besonders oft hellsehend, ebenso vor dem Schlafe, wenn man reinen Gemüthes entschlummert (ebd. I, 53, 121).

[61.] Das Resultat der Empfindung ist die das Object „entgegennehmende Anschauungsvorstellung“ (*καταληπτικὴ φαντασία*) als psychisches Gegenbild des objectiv vor den Sinnen stehenden Dinges. Die

φαντασία muss als *καταληπτ.* immer auf dem Vorhandensein des realen Aussendinges beruhen; dies liegt in dem Ausdrucke *καταλαμβάνειν:* das Subject „fasst“ das draussen befindliche Ding und „nimmt“ es, nämlich in sein psychisches Vorstellungsvermögen herein, eben indem es von ihm im Acte der Wahrnehmung die anschauliche Vorstellung als inneren Zustand hat. Die physikalische Mechanik, durch welche dieses Herübernehmen vermittelt wird, ist eben der Strahlenkegel. Heinze's Zweifel (Zur Erkenntnisslehre d. St., S. 27), oben unter *κατ. φαντ.* die *φαντασία* zu verstehen sei, welche das Seiende als das *ὑπάρχον* erfasst, oder die, welche den Wahrnehmenden zum Beifalle zwingt, ist m. E. eben durch die Wahl des Ausdruckes *καταληπτική* zu Gunsten der ersteren Auffassung entschieden. Der Beifall in der *συγκατάθεσις* kommt dann allerdings dazu, aber erst in zweiter Linie: er wird erzwungen (Cic. Ac. II, 12, 38), weil wirklich ein Ding draussen ist, welches auf die angegebene Art hereingenommen wird; die *συγκατ.* erkennt an, dass die Hereinnahme eben die eines draussen wirklich befindlichen Dinges ist. In dem Begriffe der *κατ. φαντ.* aber, noch ohne Beziehung auf die *συγκατ.*, rein für sich gedacht, liegt es noch nicht. Mit dieser Auffassung stimmen, soweit ich sehe, alle Berichte über die *κατ. φαντ.* zusammen. Diog. L. VII, 54: *κριτήριον εἶναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι ἀπὸ ὑπάρχοντος*; vgl. Sext. math. VII, 248: *κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*; vgl. 251 f, ebs., wie auch Heinze anführt, VII, 248, wo für *καταληπτική* noch deutlicher *ἀντιληπτική* mit dem Zusatze *τῶν ὑποκειμένων* gesetzt ist. Auch Sext. math. VII, 247 spricht gerade für die erste Alternative, sofern man die Stelle nur im Zusammenhange der ganzen Erörterung (von 242) an auffasst: die anschaulichen Vorstellungen sind theils *πιθανοί*, theils *ἀπίθανοι*; erstere wieder (244) zerfallen in wahre und falsche, (letztere z. B. die Anschauung des im Wasser gebrochenen Ruders). Die wahren ihrerseits (247) zerfallen wieder in „entgegennehmende“ (*καταληπτικαί*) und solche, welche dieses nicht sind, d. h. solche, denen wirklich ein äusseres Object entspricht, und solche, die einfach Hallucinationen sind. Wahr, d. h. reale Zustände im Inneren des Subjectes, sind auch die letzteren, aber eben nicht *καταληπτικαί*, sofern sie kein äusseres Object zu „fassen“ haben. Die Hallucinirenden, heisst es a. a. O., sind oft noch im Stande, ihre Wahngebilde als solche, d. h. als akataleptische Vorstellungen zu erkennen und ihnen die Zustimmung (*συγκατ.*) zu versagen. Diese Angabe beweist, dass das Wesen des Kataleptischen nicht eo ipso (seinem Begriffe nach) mit dem des nothwendigen Zustimmens sich deckt. Denn auch wo diese Möglichkeit der Unterscheidung (bei gesteigertem Leiden) nicht mehr vorhanden ist, sind nach der hier zu Grunde liegenden Auffassung die Wahnvorstellungen (trotz der pathologischen *συγκατάθεσις*) akataleptisch. Begrifflich also kommt es bei der *κατ. φαντ.* nicht, wie Heinze will, auf das Erfassen,

Zwingen des Subjects an, sondern lediglich auf das Hereinnehmen eines wirklich vorhandenen äusseren Dinges als Vorstellung in das psychische Innere. Thatsächlich allerdings fällt dies in den meisten Fällen mit der συγκατ. von Seiten der Seele zusammen, weil beim normalen Verhalten der Seele das äussere Vorhandensein des Gegenstandes, sofern er nur deutlich gesehen wird und die Sinne gesund sind (s. d. Stelle bei Heinze S. 30, Sext. math. VII, 257), die Zustimmung erzwingt. Letztere kann unter den angegebenen Bedingungen nur etwa dann noch eine Weile ausbleiben, wenn man sich in Fällen befindet, wie etwa Admet, als er die todtgeglaubte Alkestis wiedersah (ebd. 253). — Vgl. auch Hirzel, Untersuchungen II, 183 f., der hinsichtlich der Bedeutung der καταλ. φαντ. von anderen Erörterungen her mit der hier entwickelten Auffassung zusammentrifft.

[62.] Letztere Bestimmung ist m. E. der Sinn der epikurischen Lehre von der συμπάθεια der Theile eines Dinges und (dem entsprechend) des davon ausgehenden Bildes. Συμπαθ. im objectiven Sinne, als ein Verhältniss zwischen Naturdingen, bezeichnet ihre gegenseitige Einwirkung und die mit dieser Wechselwirkung gesetzte Abhängigkeit der beiderseitigen Zustände von einander. Vgl. die pythagor. Ansicht Dox. Gr. 317 b 15 (Stob. ecl. I, 18): die Natur des Leeren sei ἀναφορητικὴ τῆς τῶν ὄντων συμπαθείας καὶ τῆς τῶν σωμάτων ἀλληλουργίας. Aehnlich Sext. math. IX, 80: ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τίς ἐστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα. Cic. ND. VI, 11: „est in ea (sc. natura) iste quasi consensus quam συμπάθειαν Graeci vocant“: vgl. Plin. h. n. XXVIII, 4 (15). Vitruv. I, 1. 16: „cum astrologis et musicis est disputatio communis de sympathia stellarum et symphoniarum“. (Aehnlich noch im Mittelalter; s. Gorraeus, defin. medic. s. v. συμπάθεια: „consensus mutuus, societas. Est duorum naturalis quaedam conjunctio et concordia. Eam similitudo vel generis vel naturae vel temperamenti vel aliarum rerum conciliat.“ Als Beispiele werden angeführt das Verhalten magnetis cum ferro, purgantium medicamentorum cum humoribus, elephanti cum homine, hominis cum plerisque animalibus, herbis et fructibus quibus salubriter vescitur, besonders aber der verschiedenen Theile des Organismus untereinander.) Epikur nimmt den Begriff von dieser Bedeutung her als bestimmten Terminus in seine Wahrnehmungstheorie herein und bezeichnet damit allem Anscheine nach die gegenseitige Abhängigkeit und Bedingtheit der Theile eines Gegenstandes, die als solche aber auch in dessen an das Sinnesorgan gelangenden Bildern sich finde. Epik. b. Diog. L. X, 52 vom Schall als Strom von Atomen: τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασῴζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον, (was Gassendi, Syntagma philos. Epic. 13 richtig durch die Worte: „ut servent inter se mutuam aliquam convenientiam“ wiedergiebt); 53: ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν

γίνοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις; vgl. ebd. 48: ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων . . . συνεχὴς συμβαίνει . . . σῴζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον . . . καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι τινὲς γεννητικοὶ τῶν τοιούτων φύσεων εἰσίν· οὐθὲν γὰρ τούτων ἀντιμαρτυρεῖ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἂν βλέπῃ τίς τινα τρόπον τὰς ἐναργείας [so, und nicht ἐνεργείας, ist mit Menagius zu lesen; ἐναργείας = φαντασίας, vgl. Sext. math. VII, 203 f.], ἵνα καὶ τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει. 49 . . . ὡς τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων ὁμοχρόων τε καὶ ὁμοιομόρφων . . . . (50) εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντες so statt ἀποδιδόντος καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σῴζουσι [so für das überlieferte σῴζοντος] κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερεισμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ πάλσεως.

[**63.**] *Πρὸς ἃ σύμμετρον ἔχουσι τὴν αἴσθησιν.* Plut. a. a. O. Vgl. Diog. L. X, 50: εἶτα . . . τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντες (gemeint sind die τύποι, Bilder, welche die φαντασία des Dinges als eines ἓν καὶ συνεχές in der Seele hervorrufen) καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σῴζουσι κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερεισμόν: die Bilder in der Seele geben die richtige Anschauung von dem Dinge, weil sie, sofern sie eben eine „symmetrische" Berührung mit dem Organe zu Stande bringen, den objectiven Zusammenhang ihrer Theile behalten. Vgl. den Schluss der vor. Anm.

[**64.**] Dies ist m. E. der Sinn des Satzes, dass das Kriterium der φαντασία in der φανταστικὴ ἐπιβολή liege; Diog. L. X, 31, wo ἐπιβολή nicht wohl etwas anderes bedeuten kann, als das Aufmerken auf die φαντασία, d. h. ihr Inhalt als bewusster. Vgl. ebd. 35: καὶ τοὺς προβεβηκότας δ' ἱκανῶς ἐν τῇ τῶν ὅλων ἐπιβλέψει τῶν τύπων τῆς ὅλης πραγματείας τῶν κατεστοιχειωμένων δεῖ μνημονεύειν· τῆς γὰρ ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, τῆς δὲ κατὰ μέρος οὐχ ὁμοίως. Vgl. Zeller III a[3], 423, Anm. 4.

[**65.**] Diog. L. X, 37 f. s. Hirzel, Untersuchungen II, 125, vgl. dazu Diog. X, 33. 124: falsche Meinungen sind für Epikur nicht in den προλήψεις, sondern sind ὑπολήψεις. Weitere Anwendungen dieser Lehren scheint man in der epikureischen Schule nach verschiedenen Gebieten psychologischer Bethätigung gemacht zu haben; nach Seite der Musik hin z. B. bei Philodemus d. mus. (Vol. Herc. I, S. 9): auch wenn, wie anzunehmen ist, alle Hörer dieselben Tonempfindungen und die damit verknüpften Lustgefühle haben, kommt es vor, dass man den Charakter des Gehörten verschieden ausdeutet. Das liegt dann aber nicht an dem was man wirklich dabei empfindet, sondern an dem was man sich dabei denkt.

[**66.**] Betreffs der Grenzlinie hinsichtlich des Einflusses einerseits der Vernunft, andrerseits der Sinnlichkeit gingen überhaupt auch bei ein-

ander nahestehenden Richtungen die Ansichten leicht irgendwie durcheinander. So erfahren wir, dass die Pythagoreer die Unterscheidung der Eindrücke, welche die Musik macht, lediglich auf die Thätigkeit der Vernunft zurückführten, der mit ihnen in naher Beziehung stehende Aristoxenus aber ihnen insofern widersprach, als er wenigstens die Unterscheidung der Intervalle als solcher für eine rein sinnliche Function hielt. Vol. Herc. I, 6.

[67.] Plutarch ist ein beredter Anwalt mantischer Erkenntniss. Die Fähigkeit dazu besitzt die Seele nach d. def. orac. 39 an sich und hat sie auch, herabgestimmt, in der Leiblichkeit (40). Wenn etwa im Schlafe oder in Folge asketischer Weihen besonders günstige Mischungs- und Reinigungsverhältnisse des Körpers eintreten, wird die gebundene Kraft wirksam und nimmt „wie eine unbeschriebene Tafel" ohne ein eigentliches Schluss- und Denkverfahren (*ἀσυλλογίστως*) Offenbarungen auf. Trockenheit des Leibes (z. B. Austrocknung durch heisse Dämpfe u. dgl.) macht diesen und namentlich das Pneuma ätherartig und rein; doch kann die Wirkung auch auf Verdichtung des letzteren beruhen, die durch Aufnahme mantischer Aufdampfungen (wie bei der delphischen Pythia) begünstigt wird (41). Denn wie die Sehkraft dem Auge nichts nützt ohne das Licht, so bedarf auch die Weissagungskraft eines Mittels, das sie entzünden und schärfen hilft (42).

[68.] Vgl. Rose, Arist. pseudep. 107 f. Cic. Tusc. IV, 17, 38; 19. 43. Arist. Eth. N. II, 7. Senec. epist. 85. 116. Panätius suchte auch hier zu vermitteln durch die Unterscheidung von theils naturgemässen theils naturwidrigen Affecten; s. Heinze, Stoic. d. aff. doctr., S. 48.

[69.] Cic. Tusc. IV, 7, 16; vgl. III, 34, 83. Nemes. d. nat. h. 20. Stob. ecl. II. Diog. L. VII, 111f.

	Diog. L.	Cic.	Stob.
Ἡδονή	*κήλησις*	delectatio	
	ἐπιχαιρεκακία	malevolentia	*ἐπιχαιρεκακία*
	τέρψις		
	διάχυσις		
		jactatio	*ἀσμενισμοὶ γοητεῖαι* u. a.
Λύπη	*φθόνος*	invidentia	*φθόνος*
	ζῆλος	aemulatio	*ζῆλος*
	ζηλοτυπία		*ζηλοτυπία*
	ἔλεος	misericordia	*ἔλεος*
			πένθος
	ἄχθος	luctus	*ἄχθος*
	ἄχος		
	ἀνία	adflictatio	*ἀνία*
	ὀδύνη	dolor	*ὀδύνη*
	ἄση	aerumna	

	Diog. L.	Cic.	Stob.
Λύπη	ἐνόχλησις	molestia	
	σύγχυσις		
		desperatio	
		obtrectatio	
		angor	
		maeror	
		sollicitudo	
		lamentatio	
Ἐπιθυμία	σπάνις	indigentia	
	μῖσος	inimicitia	
	φιλονεικία	discordia	
	ὀργή	ira	ὀργή
	ἔρως	desiderium	ἔρως
	μῆνις	odium	μῆνις
	θυμός	excandescentia	θυμός
		„etc.“	
			χόλος
			κότος
			πικρίαι „etc.“
			πόθος
			ἵμερος
			φιληδονία
			φιλοπλουτία
			φιλοδοξίαι „etc.“
Φόβος	ὄκνος	pigritia	ὄκνοι
	ἀγωνία	exanimatio	ἀγωνίαι
	αἰσχύνη	pudor	αἰσχύναι
	θόρυβος	conturbatio	θόρυβοι
	ἔκπληξις	terror	ἐκπλήξεις
			δεισιδαιμονίαι
		timor	δέος
	δεῖμα	formido	δείματα
		pavor	

[70.] Man erkennt das bei der Vergleichung der Definitionen von *ἡδονή* und *λύπη*, *ἐπιθυμία* und *φόβος*, welche einerseits bei Cic. Tusc. IV, 6, 12—14; 17, 15. Diog. L. VII, 111 f., andrerseits bei Cic. a. a. O. 7, 14 und bei Andronic. *περὶ παθῶν* p. 523, (der indessen möglicher Weise erst aus Cicero rückübersetzt hat), sich finden. Jene geben unverkennbar die ältere, diese die jüngere Ansicht wieder. Stob. ecl. II. 172, giebt eine Verbindung beider, indem er der älteren Fassung die

chrysippischen auf die Vorstellung bezüglichen Zusätze als die Ursache enthaltend anfügt; z. B. in Betreff des Affectes der Furcht:

Aeltere (zenonische) Form.	Jüngere (chrysippische) Form.	Spätere (gemischte) Form.
Cic. Tusc. IV, 6, 13: metus = declinatio a malis sine ratione et cum exanimatione humili et fracta. ebd. 7, 15: recessum quendam animi et fugam efficit. Diog. L. VII, 116: *ἄλογος ἔκκλισις.*	Cic. Tusc. IV, 7, 14: opinio impendentis mali quod intolerabile esse videatur (*προσδοκία κακοῦ* Chrys. b. Gal. V, 366).	Stob. ecl. II, 172: *ἔκκλισις ἀπειθὴς λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεσθαι.*

Chrysipp hat jedoch, wie wenigstens sein Kritiker Galen die Sache darstellt, wo es ihm gerade passte, sich auch der älteren Definitionen bedient, was gelegentlich bei ihm zu Widersprüchen führte, indem er z. B. die *ἐπιθυμία* sowohl als *ὄρεξις ἄλογος* wie anderwärts auch als *ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον* bezeichnete. Gal. V, 380, s. auch Cic. Tusc. III, 25, 61; vgl. Salmas. ad Simplic. S. 277. Ausserdem Gal. V, 397.

[71.] Beispiele: *κήλησις = ἡδονὴ δι' ὤτων κατακηλοῦσα* (DL.); *τέρψις = προτροπή τις ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον* (DL.); *ἀσμενισμός = ἡδονὴ ἐπὶ ἀπροσδοκήτοις* (St.); *γοητεία = ἡδονὴ δι' ὄψεως κατ' ἀπάτην* (St.); *φθόνος = λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς* (DL., St.); *ζῆλος = λύπη ἐπὶ τῷ ἄλλῳ παρεῖναι, ἃ αὐτὸς ἐπιθυμεῖ* (DL.); *ἄχθος = λύπη βαρύνουσα* (DL., St.); *ἄχος = λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα* (St.); *ἀνία = λύπη κατὰ διαλογισμόν* (St.) u. a. bei Stob. ecl. II, 176 f.

[72.] Der Hass, bemerkt Plutarch (de inv. et od. 2) entsteht aus der Vorstellung, dass der Andere böse ist, sei es im Allgemeinen, sei es gegen den Vorstellenden; der Neid dagegen überhaupt aus der Vorstellung, dass es dem Andern gut geht. Daher ist der Neid unbestimmt und wird, wie das kranke Auge, von jedem Glanze erregt; der Hass aber ist bestimmt, sofern er sich auf bestimmte Personen bezieht. Weiteres der Art ebd. Kap. 3. 5. 8. d. tranq. an. 19. d. coh. ir. 15. d. Pyth. or. 21. d. prof. in. virt. 4 u. a.

[73.] Chalcid. in Tim. 213 Mull. In der epikureischen Schule scheint man dabei der Ansicht gewesen zu sein, dass zu solchen Erregungen immer bestimmte Bilder oder Vorstellungsinhalte erforderlich seien. Wenigstens spricht auf Grund einer solchen Ansicht Philodemus der Musik die Erregungsfähigkeit in Bezug auf das Handeln ab. Vol. Herc. I. 35 f. Erscheinungen wie die, dass Rudern u. dgl. unter Musikbegleitung besser von statten geht, sollen darauf beruhen, dass die Anstrengung dadurch mit Lust gemischt und so erleichtert wird (ebd. 36,

Z. 20). Dass Singenhören selbst zum Gesang anregt, liege nicht im μέλος, sondern an dem Eindrucke, den das Gesicht des Singenden mache; ebd. 43, Z. 8.

[74.] Die Vernunft (ἡγεμον.) ist sich selbst genügend und in sich selbst fest und sicher, ausser wo sie aus sich selbst heraus fest und frei sich ein Bedürfniss (nach Untersuchung u. dgl.) schafft; sie ist auch ungeregt und unbehindert, ausser wo sie sich selbst Unruhe und Hindernisse (Probleme) schafft. M. Ant. VII, 16; vgl. V, 19; VI, 8. Wir selbst sind es, welche das Urtheil von den Dingen erzeugen und uns gleichsam einprägen, obwohl es uns freisteht, diese Einprägung zu unterlassen und die unvermerkt zugelassene wieder auszulöschen; XI, 16; vgl. III, 2; VII, 2; XII, 13. Das Einzige was in unserer Macht steht, ist der rechte Gebrauch der Vorstellungen. Epict. Arr. diss. I, 1, 7. Weiteres ebd. I, 14. manual. 5.

[75.] Dies bestätigt sich durch die Uebereinstimmung mit Diog. L. X, 50: der Irrthum entsteht aus dem προσδοξαζόμενον, welches κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς noch dazu kommt, eine κίνησις συνημμένη τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ (dem Bewusstwerden der Bilder) διάληψιν δ᾽ ἔχουσαν (d. h. eine besondere unterscheidende, somit eine eigenartige, selbständige Auffassung), καθ᾽ ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται. 51: aus diesem Eindringen der φαντασίαι von aussen erklärt sich die Uebereinstimmung zwischen unseren Anschauungen und den Dingen. Der Irrthum aber erklärt sich daraus dass καὶ ἄλλη τις κίνησις ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ist, συνημμένη μέν, διάληψιν δ᾽ ἔχουσα, d. h. die zwar daran anschliesst (durch sie angeregt ist), aber eine eigenartige Auffassung enthält. Letztere ist entweder wahr oder falsch, je nachdem sie durch die Erfahrung nicht widerlegt bzw. bestätigt oder widerlegt wird. (Die Conjectur διάλειψιν z. d. St. ist, wie sich jetzt aus Gomperz' Text, Z. 50 (διαληπτικόν) ergiebt, unrichtig.) Erst auf Grund dieser Ansicht kann Epikur dazu kommen, von den φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι ἡδοναὶ diejenigen zu unterscheiden, welche φυσικαὶ und nicht ἀναγκαῖαι, sowie die, welche weder das Eine noch das Andere sind Diog. L. X, 149. Darum sagt er auch, diejenigen Begierden, deren Nichtbefriedigung uns nicht mit Schmerz erfüllt, verfolgen wir nicht zufolge ihrer eigenen Natur, (also nicht von ihnen mechanisch dazu gezwungen), sondern lediglich wegen unserer eigenen grundlosen Meinung (οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν διαχέονται ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν ebd.).

[76.] Den Grund für die letztere selbst scheint Epikur allerdings nach Lucr. II, 251 f. dahin angegeben zu haben, dass, wie die Welt durch eine grundlose Abweichung von der Fallrichtung und die dadurch bedingten ersten Zusammenstösse von Atomen entstanden sei, so die Willkür des Menschen gegenüber den äusseren Eindrücken sich gründe auf die unbewusste Willkür, mit der die Seelenatome sich ihre Richtung wählen. Doch scheint Epikur diese Ansicht nicht eigentlich in seiner Theorie der

inneren Selbstbestimmung verwerthet zu haben. Er hat vielleicht nur den Hinweis auf die Unberechenbarkeit menschlicher Entschliessungen als Mittel benutzt, um sein unerweisbares Dogma von dem Anfange der Weltentstehung durch das grundlose Abbiegen der Atome von der Falllinie wenigstens durch eine Analogie zu beglaubigen.

[**77.**] Gal. XVII b, 5; vgl. ebd. 570. Die Erscheinungen der Apoplexie erklärt er daraus, dass der seelischen Kraft vom Hirn aus der Zugang zu den übrigen Körpertheilen versperrt wird, entweder durch eine gewisse schleimartige Beschaffenheit (φλεγματώδη διάθεσιν) im Hirne selbst oder wegen Verstopfung seiner Ventrikel durch Schleim (540). Die Hirnsubstanz selbst ist nach Galen der der Nerven sehr ähnlich, nur zum Zwecke der leichteren Afficirbarkeit, weicher (III, 636 f.). Den hinteren Theil (das Kleinhirn) hält er für härter, wie er ja auch harte und weiche Nerven (s. o. S. 271 f.) unterscheidet.

[**78.**] Dies gilt für die alte Medicin bis zu den Zeiten Galen's hinunter und namentlich auch von Aristoteles, der ohne Zweifel bestimmte Sinnesnerven (πόροι), wie die des Gesichtes und Geruches gesehen, den Unterschied aber von Nerven und anderen Gebilden noch nicht festgestellt hatte. Vgl. Arist. 666 b 15. Gal. V, 200. Dies zeigt sich namentlich darin, dass man die wirklich beobachteten Nerven von vornherein mit demselben Ausdrucke (νεῦρα) bezeichnete, welcher für Sehnen und Bänder üblich war. S. Martin, Études s. l. Timée II, S. 314 f. Gal. V, 187.

[**79.**] Ruf. Ephes. d. appell. part. II, 17, S. 65 Clinch. Nach Galen V, 602 änderte er später diese Ansicht dahin ab, dass alle Nerven aus dem Innern des Gehirns kommen. Anderen galt wenigstens der Sehnerv (vielleicht seit Aristoteles) für hohl, als Leiter des Sehpneuma. Gal. VII, 89; XIX, 30.

[**80.**] Vgl. Gal. IV, 203; V, 204. 602. 611; hinsichtlich der zweckmässigen Einrichtung des Sehnerven ebd. V, 621 f. Für die Bewegungsnerven steht in dieser Beziehung zwischen Nerv und Hirn als vermittelndes Organ noch das Rückenmark (V, 709). Die unwillkürlichen Bewegungen beruhen auf dem vom Herzen aus in den Arterien laufenden Pneuma, so namentlich der Puls (V, 169) und die Affectbewegungen (ebd. 573).

[**81.**] Gal. III, 741; vgl. II, 613; IV, 6. Die harten Nerven entspringen im Rückenmark XV, 257; III, 725. Beobachtungen dazu aus Rückenmarkverletzungen VIII, 56 f., vgl. V, 234. Die Nerven von mittlerer Härte entspringen an der Uebergangstelle von Hirn und Rückenmark III, 740 f. Ueber die Gehirnnerven, die Galen beschreibt (II, 832 f., vgl. III, 722 f.), s. Häser, Gesch. d. Medicin (1875), S. 365. Die anderen Nerven classificirt er gruppenweise nach den Organen, denen sie dienen.

[82.] In der Hauptsache unterschied man dabei solche Träume, welche auf Grund göttlicher oder dämonischer Einwirkung, von solchen. welche aus der menschlichen Natur heraus die prophetische Eigenheit an sich tragen; s. Büchsenschütz S. 25 f. Chalcid. in Tim. fol. 549. In letzterer Beziehung machten besonders die Stoiker darauf aufmerksam, dass nach der Weltordnung bestimmten Dingen naturgemäss bestimmte Zeichen voraufgehen müssten, die schon der menschlichen Natur als solcher im Traume wahrnehmbar werden könnten, daher es zur richtigen Traumdeutung wesentlich auf die richtige Einsicht in den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen ankomme (Büchsenschütz 29). Epikur, der die Mantik leugnet, stimmt hinsichtlich der Träume mit Demokrit: Dox. Graec. S. 198.

[83.] Aristoteles steht hinsichtlich der Temperamentenlehre ganz auf dem Boden der Hippokratiker, ohne die Wendung in's Ethische, welche Plato auch hier versucht hatte (s. o. I, 1. S. 240 f.) sich anzueignen, aber auch ohne seinerseits eine Weiterbildung der medicinischen Theorie nach der Seite der Charakterologie hin vorzunehmen. Von der Mischung des Körpers hängt nach ihm die körperliche Beschaffenheit und Lebensweise der Thiere ab (606 b 3. 673 b 31. 589 b 23). Gesundheit ist die normale Mischung (*κρᾶσις καὶ συμμετρία*) des Warmen und Kalten (246 b 5). In psychologischer Beziehung bedingt das Temperament (besonders der Einfluss der Galle) die seelischen Eigenschaften hinsichtlich der Art des Begehrens und des Verhältnisses der Lust und Unlust (1154 b 11). Die Mischung des Blutes ist maassgebend für das normale Verhalten der Seele (686 a 9). Ihren Thätigkeiten ist besonders das Warme am zuträglichsten (652 b 10). Das dünnere und kältere Blut ist geeignet für Empfinden und Denken (648 a 3); am besten ist das warme, dünne und reine Blut, welches ausser Klugheit z. B auch Tapferkeit hervorbringt (ebd. 9. vgl. 650 b 25 f.). Das Denken insbesondere ist physiologisch begünstigt durch die normale Mischung (*εὐκρασία*) des Herzens (744 a 30).

[84.] Gal. XVII a 723 f.; XV, 97; I, S. LIX (Kühn's Einleitung). Der beste und der Gattung angemessenste unter den Säften ist das Blut. das im gesunden Zustande an sich schon in Bezug auf Wärme, Feuchtigkeit und Consistenz zwischen Galle und Schleim die richtige Mitte hält, s. II, 603.

[85.] Das weibliche Geschlecht, bei dem das Kalte vorherrscht, ist aus diesem Grunde das weniger normale (II, 606). In der Jugend überwiegt mehr das Feuchte, im Alter das Trockene (ebd. 580; vgl. XVII b 409). Ueber das Verhältniss der Jahreszeiten zu den Lebensaltern siehe XVII b 613. Medicinisch-diätetische Vorschriften auf Grund dieser Ansichten: IV, 810. VI, 58 f. 398. IX, 129. 146 u. a. — Aus der Mischung erklärt sich auch das leibliche Aussehen der Personen, und die Physio- und Pathognomik ist deshalb eben berechtigt, von diesem auf die see-

lische Beschaffenheit zu schliessen; denn das Resultat der Mischung ist eben für Seele und Leib gleichmässig bedeutend. II, 611 f., vgl. I, 332 f.; IX, 143. Beispiele dazu: I, 625 f.

[86.] In Folge der natürlichen Kälte der schwarzen Galle und der damit zusammenhängenden Verminderungen der den Schlaf bedingenden Aufdampfungen sind Melancholiker wenig schlafsüchtig, dagegen in Folge der inneren Trockenheit, die das Gefühl körperlicher Leere erzeugt, in der Regel gefrässig (Arist. 427 a 25); sie werden viel von Erinnerungsbildern belästigt, die sich wider Willen einstellen (435 a 17): sie besitzen gleich den Fiebernden und Trunkenen heftigere Bewegungen der inneren Wärme und haben desshalb sehr verwirrte Träume (461 a 22), können aber aus demselben Grunde im Traume oft schneller das Richtige combiniren und auf diese Weise u. U. prophetisch werden (464 a 32). Sie neigen zur Unmässigkeit aus Uebereilung, weil bei ihnen mehr die sinnliche Phantasie als die Vernunft das Handeln bestimmt (1150 b 25). Daher bringen sie es überhaupt gewöhnlich zu keinem festen Entschlusse (1152 a 18). Sie bedürfen von Natur immer einer Arznei gegen Unlustempfindungen, weil ihr Körper in Folge seiner eigenthümlichen Mischung sich beständig in einem Zustande der Reizung (*δάκνεσθαι*) befindet und stets im heftigen Begehren begriffen ist (1154 b 11).

[87.] Die Form der Verrücktheit ist hier, wie man sieht, im Gebiete sowohl der sinnlichen wie der intellectuellen Störung zu finden, und zwar, wie Galen bemerkt, mitunter in beiden zugleich. Als Beispiel der einen Art erwähnt er den Fall, dass jemand, der im Uebrigen vernünftig war, sich einbildete, dass in einem Winkel seines Hauses Flötenspieler sich festgesetzt hätten, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe liessen und die er auch dort zu sehen glaubte. Als Beispiel der anderen erzählt er von einem, der alle Gefässe unter richtiger Benennung derselben, zum Fenster hinaushielt und die Vorübergehenden fragte, ob er sie hinunterwerfen sollte (VII, 60 f.). Eine dritte Gattung ist die Schwächung oder das Erlöschen des Gedächtnisses, etwa nach heftigen Erkrankungen (ebd.). Die physiologischen Gründe aller dieser Zustände sind (VII, 200 f.) für Schwachsinn die durch Krankheit herbeigeführte Abkühlung des Gehirnes, für Verrücktheit seine innormale Mischung und krankhafte Säfte. Die Verrücktheit mit Fieber ist die Phrenitis, ohne dieselbe die Manie (ebd. 202, vgl. XVI, 493). Als Folgen der melancholischen Ausartung betrachtet Galen auch Zustände, wie die, wo jemand sich für ein Thier oder auch wohl für zerbrechlich wie irdenes Geschirr hält, oder wenn das Krähen und Flügelschlagen des Hahnes nachgeahmt wird, oder wenn einer Angst hat, der Atlas möchte die Himmelskugel fallen lassen u. dgl. Zu dem allen komme nämlich Furcht und Niedergeschlagenheit hinzu (XVI, 780; VIII, 189 f.). Man erkennt aus diesen Beispielen ganz besonders noch das Unzureichende der allgemeinen Ein-

theilungen und genaueren Beobachtungen der Seelenstörungen. Angeblich als galenisch wird betreffs der Melancholie die Ansicht überliefert, es sei dabei um den denkenden Theil der Seele herum gleichsam eine Finsterniss durch aufsteigende gallige Dünste und der Zustand analog dem der Kinder, die sich im Dunkeln fürchten. „Gal.“ XIX, 700. Diejenige Art des Wahnsinnes, wo einer sich für ein zerbrechliches Gefäss hält, kommt nach Rufus von der durch die schwarze Galle bedingten übergrossen Trockenheit des Organes (ebd. 704, ebenso Joann. Act. d. sp. I, 20) u. a. dgl. Im Allgemeinen führt man Exaltationszustände auf Steigerung der Wärme, Depressionen und Geistesschwäche auf Zunahme des Kalten im Organismus zurück (Aretae. 78 K.). Dass auch Veränderungen in der Beschaffenheit des Pneuma als Ursache pathologischer Erscheinungen angesehen wurden, sieht man u. a. aus Joann. a. a. O. I, 19, wo das krankhafte Verkennen der gewöhnlichen Dinge auf die Verunreinigung desselben durch Säfte zurückgeführt wird.

Die beiden Hauptformen der Manie und Melancholie unterscheidet man seit den Zeiten der Hippokratiker; ausserdem hat man allgemein die Unterscheidung in akute und chronische Geisteskrankheiten. Aretäus hebt zuerst hervor, dass es zwischen beiden Uebergangszustände giebt. Allgemein betrachten die alten Aerzte die Geisteskrankheiten als Erkrankungen des Gehirnes. S. über diese Punkte, sowie über die medicinische Geschichte der Seelenstörungen im Alterthume Fr. Falk, Studien über die Irrenheilkunde der Alten, Allgem. Zeitschr. f. Psychiatrie, Bd. XXIII (1866), S. 429 ff., sowie Häser, Gesch. der Medicin (1875), S. 177. 206. 528 f. 531 ff.

[88.] Carus, Psych. d. Hebr. (Lpz. 1809), S. 350. Zu den Lehren der Stoa dürften aus Philo noch manche Bestimmungen herzugebracht werden, so jedenfalls was I, 40 f. steht: die Fische haben nur eine *ψυχὴ ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη*; sie bildet in der aufsteigenden Stufenreihe der Seelen die niedrigste, wie die des Menschen die höchste. Ein hebraisirender Zusatz mag in den Worten liegen, die Fische seien desshalb zuerst geschaffen; dann aber heisst es weiter, sie seien *πλέον μετέχοντες σωματικῆς ἢ ψυχικῆς οὐσίας* und nur *τρόπον τινὰ ζῷα*, im Grunde *κινητὰ ἄψυχα*, denen das Seelenartige (*ψυχοειδές*) nur beigegeben sei zur Erhaltung des physischen Lebens, wie dem zu conservirenden Fleische das Salz. Vgl. dazu o. S. 169. Cic. ND. II, 64, 160. d. fin. V, 13, 38. Plut. qu. conv. V, 10, 3, 6. Porphyr. d. abst. III, 20.

[89.] Diese Art der Umbildung alter Systeme zu neuen Gestaltungen ist in der Geschichte der Philosophie und überhaupt der allgemeinen wissenschaftlichen Disciplinen von grosser Tragweite. Durch sie erklärt sich u. a. ein wesentlicher Theil der stoischen Ansichten über die Natur und die Seele als Schösslinge aristotelischer Theorien, s. Untersuchungen z. Phil. d. Gr., S. 190 ff. Der Inhalt der mittelalterlichen arabischen Philosophie im Verhältnisse zu Aristoteles (s. Renan, Averroès,

Paris 1861, S. 133), das System Spinoza's im Verhältniss zu dem des Descartes, das Fichtesche in demjenigen zu Kant u. a. sind wesentlich mit dadurch bedingt, nur dass in jedem einzelnen Falle es für die Motive, welche zu der veränderten Betonung der älteren Bestandtheile geführt haben, einer besonderen Untersuchung bedarf. Für die im Texte gegebene Periode liegt das Hauptmotiv in dem religiösen Bedürfnisse. Im weiteren Verlaufe der Geschichte der Psychologie werden wir der Erscheinung selbst, wenn auch vielleicht immer von verschiedenen Motiven aus, noch öfter wieder begegnen.

[**90.**] Z. B. wenn ausgeführt wird, zwischen Menschen- und Thierseele sei kein absoluter Unterschied, sondern nur ein qualitativer des Vermögens, der Theilnahme an der weltschaffenden Vernunft (Volkmann 82), es sei thatsächlich erwiesen, dass die Thiere urtheilen und aufmerken; sinnliche Wahrnehmung sei überhaupt, wie schon Strato gezeigt habe, nicht ohne Denken möglich. Die Unvollkommenheit der Thiere hinsichtlich ihrer Vernunft beruhe darauf dass sie dieselben nicht durch Uebung und Belehrung zu vervollkommnen im Stande seien (ebd. 83). Hinsichtlich der Abhängigkeit der leiblichen Bewegung vom Entschlusse nimmt Plutarch ein sympathisches Verhältniss des vernunftlosen Theiles zur Vernunft an, infolge dessen z. B., wenn der Mensch sich entschliesst zu gehen, Nerven und Glieder von selbst in Bewegung kommen (95). Treffende Ansichten zur Charakterologie s. ebd. (über den Zorn); d. vit. pud. 1 (über *δυσωπία*); d. in. et od. 1 (*κακία*); d. ser. num. vind. 6 (*μεγάλαι φύσεις*) u. a. Sympos. V, 1, 2: dem Menschen ist die Liebe zum Schönen und der Geschmack angeboren; das Kind, dem man Brod zu gleicher Zeit sowohl ungeformt als auch etwa in Thierform gebacken vorlegt, wird immer zuerst nach letzterem greifen u. dgl.

[**91.**] Diog. L. VIII, 27 f., in der Unterscheidung der Wärme, die von der Sonne kommt, als Princip der Belebung, und des Aethers als Grund der Beseelung. Die Seele bestehe aus warmem und kaltem Aether, d. h. aus Feuer und Luft (Zeller IIIb³, 90). Sie ist daher *ἀτμὸς θερμός*, der vom Saamen aus sich entwickelt und vom Blute ernährt wird. Diog. L. VIII, 30. Die Verhältnisse (*λόγοι*) der Seele sind Hauche (*ἄνεμοι*). Die ursprünglichen Bänder der Seele sind deshalb die Arterien und Venen (als Kanäle für Pneuma und Blut); im Laufe ihrer Entwickelung aber werden es ihre eigenen Verhältnisse und Werke (31). Man erkennt leicht, wie hier das Pneuma mit absichtlich alterthümlich gehaltener Terminologie, (wozu auch gehört, dass seine Vertheilung in den Sinnesorganen ebd. als *λόγοι* bezeichnet wird), in engere Beziehung zum Aether gesetzt wird.

[**92.**] Als eine Modification dieser Lehre erscheint es, wenn Numenius den Gegensatz des vernünftigen und vernunftlosen Seelentheils zu dem von zwei entsprechenden Seelen erweitert. Stob. ecl. phys.

I, 41. Wohl nur von der vernünftigen dieser beiden hat zu gelten, wenn er nach vollbrachter irdischer Läuterung sie bis zur unterschiedlosen Aufgehobenheit mit dem Urwesen sich vereinigen lässt (Jambl. b. Stob. I, 1066), während auf beide zusammen für den Fall der Seelenwanderung die wiederholte Angabe bezogen werden muss, dass die Seele nach Numenius ihre sinnlichen Theile mit Einschluss des vegetativen in die Unsterblichkeit mit hinübernehme; vgl. Zeller III b [3], 222, Anm. 3, und dazu Philop. d. an. I, fol. A[3]a cb. II, fol. G[3]b ob.

[93.] Enn. IV, 2, 2 (S. 7, Z. 11 f. Müll.): *ἢ πολλαὶ αἰσθήσεις καὶ ἄπειροι ἔσονται καὶ οὐχ ὅμοιαι πᾶσαι· ἀλλ' ἡ μέν, ὅτι πρώτως ἔπαθον ἐγώ, ἡ δ' ὅτι τὸ ἄλλης πάθημα ᾐσθόμην· ποῦ τε ἐγένετο τὸ πάθημα, ἀγνοήσει ἑκάστη παρὲξ τῆς πρώτης.* ebd. Z. 6 f.: *εἰ δ' ἄλλῳ μέρει τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι οὐ πεφυκότι, τόδε τὸ μέρος οὐ διαδώσει τῷ ἡγεμονοῦντι τὸ αὐτοῦ πάθημα οὐδ' ὅλως αἴσθησις ἔσται.* Die Worte S. 6, Z. 29 f.: *ὡς διαδόσει ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν ἴασιν αἱ αἰσθήσεις* sind in der Müllerschen Uebersetzung nicht richtig wiedergegeben: „die Sinne kommen in stufenweiser Aufeinanderfolge zu dem leitenden Theil der Seele“. Plotin redet vielmehr von der seit Aristoteles allgemein verbreiteten Ansicht, dass der Sinneseindruck erst durch U e b e r l e i t u n g nach dem *ἡγεμονικόν* bewusst werde, und es muss sonach heissen: „die Empfindungen gelangen durch Uebergabe zu dem leitenden Theile der Seele“, d. h. durch Hinleitung zu demselben kommen sie zum Bewusstsein.

[94.] Die specifisch optischen Probleme haben für Plotin's rein dynamische Auffassung der Wahrnehmung keinen rechten Sinn. An dem einzigen, welches er behandelt, nämlich der Thatsache, dass von fern gesehene Gegenstände kleiner erscheinen (II, 8), zeigt sich, dass er das Problem, welches hier vorliegt, gar nicht versteht. Aus der Verkleinerung des Gesichtswinkels, heisst es dort, lässt sich das nicht erklären, da z. B. der Himmel, auch wenn ihn das Auge ganz, d. h. mit unverkleinertem Gesichtswinkel, auffasst, deswegen doch nicht in seiner wahren Grösse gesehen wird, sondern kleiner (ebd. 2). Hier muss nun, ganz scholastisch, der Unterschied zwischen eigentlichem und accidentellem Sehen aushelfen, denn der Hauptgrund für jene Thatsache soll der sein, dass im eigentlichen Sinne nur die Farbe, die Grösse dagegen „nebenbei“ gesehen wird. Die Ferne bewirke nämlich ein undeutliches Sehen der Farbe und überhaupt der einzelnen Theile des im eigentlichen Sinne Sichtbaren. Da nun in Folge dessen die Form des Gegenstandes „undeutlicher herankommt, so ist dem Auge das Einzelne vorenthalten, um durch Messen der vorliegenden Grösse zu erkennen, wie gross das Ganze ist“ — eine Erklärung, die in dem was auf das Messen abstellt, nicht bemerkt, dass sie damit die vorher abgewiesene Annahme der Bedeutung des Gesichtswinkels im Grunde wieder voraussetzt.

[95.] Im Lichte dieser Anschauung versucht Plotin auch eine Veredelung der Dämonenlehre. III, 5, 6 f.: Dämonen sind die in die Welt herabgestiegenen Seelen; als Seelen, welche dem Guten und Schönen nachstreben, werden sie Eroten. Auf Grund ihrer Mischung aus Vernunft und unbegrenztem Streben tragen sie gleichsam einen unbefriedigten Stachel in sich und werden, wenn die Leidenschaft über sie Gewalt bekommt, zu widernatürlichen Eroten. Neben ihnen stehen diejenigen, welche durch besondere Kräfte aus der Weltseele erzeugt werden und das Einzelne für das All mit verwalten helfen.

[96.] Beispiele solcher und ähnlicher Stufentheilungen aus Theodor von Asine bei Procl. in Tim. ed. Schneid. p 183 E. 206 B f. 225 A f., und vor allem bei Proklus selbst (der jenem mit Befriedigung das Zeugniss ausstellt, dass er *εἴωθε τὰς τριάδας ἀποτελεῖν*, ebd. 297 C), z. B. die Stufentheilung der Seelenvermögen von der *φαντασία* abwärts ebd. 794 f. Anderes der Art 796 f., d. prov. et fat. Kap 11 f., sowie von der gleich zu erwähnenden mystischen Zahlenspeculation des Amelius bei Procl. in Tim. 205 C f.

[97.] Plutarch von Athen widerspricht den alexanderschen Unterscheidungen des *νοῦς* (s. o. S. 202 f.) und zählt seinerseits auf: 1) *ὁ καθ' ἕξιν* beim Kinde, denn auch dieses besitzt ihn schon, weil es *λόγους τῶν πραγμάτων* hat; 2) bei reifen Menschen *καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν*; 3) *ὁ καθ' ἐνέργειαν μόνος νοῦς, ὁ θύραθεν.* Philop. d. an. fol. O[1] b unten. Dagegen Ammonius (dem Philop. beistimmt): der *θύραθεν νοῦς* ist kein Theil der Seele; er ist auch nicht *ἐκ τοῦ ἡμῖν δυναμένου*; vielmehr ist anzunehmen: 1) der *νοῦς δυνάμει*, beim Kinde; 2) der *ν. καθ' ἕξιν εἰδὼς τὰ πράγματα*, im Sinne des r u h e n d e n Wissens bei reifen Menschen; 3) nicht *ὁ θύραθεν*, sondern der Uebergang von 2) in angewandtes Wissen. Der scholastische Charakter dieser Erörterungen über den *νοῦς* zeigt sich besonders darin dass man die aristotelischen Termini festhält und in einer unklaren Mitte zwischen dem was Aristoteles gemeint habe, und was dem Wesen der Sache nach darunter zu verstehen sei, lediglich über ihre Bedeutung streitet, mit deren Feststellung dann die Sache selbst klar gelegt sein soll. So erörtert man (Philop. a. a. O. O[2] b ob.), in welchem Sinne die Vernunft als „trennbar" (*χωριστός*) zu betrachten ist; ob sich dies nämlich auf ihr Verhältniss zum Leibe oder zu den übrigen Seelenkräften beziehe; ferner was der wirkende *νοῦς* bedeute (ebd. O[3] b unt.), ob (wie Plutarch will) eine menschliche Seelenkraft, oder (wie Alex. v. Aphrod. gemeint hatte), den göttlichen Geist selbst, oder endlich, (was dem Scharfsinne des Marinus zu verdanken ist), ein Mittelding zwischen göttlicher und menschlicher Wesenheit, also einen Dämon oder Engel.

[98.] Mit dieser Eintheilung in drei Seelen kreuzt sich bei Philoponus noch die in begehrende und erkennende Thätigkeiten, sodass seine Gliederung der Seelenkräfte sich in dieser Weise darstellt:

A		B		
Λογικαί		Ἄλογοι		
a	b	a	b	c
ὀρεκτικαί (ζωτικαί)	γνωστικαί	ὀρεκτικαί	γνωστικαί	φυτικαί (A²a Mit.)
α. βούλησις	α. δόξα	α. θυμός	α. αἴσθησις	α. θρεπτική
β. προαίρεσις	β. διάνοια	β. ἐπιθυμία	β. φαντασία (A ² a ob.)	β. αὐξητική
	γ. νοῦς		(= παθητικός νοῦς)	γ. γεννητική

[**99.**] Hauschild, Tertullian's Psychol. etc., S. 30. Gegen die Seelenwanderung einerseits und die valentinianische Dreitheilung in Pneumatiker, Psychiker, Hyliker mit verschiedenem Antheil an der Unsterblichkeit andrerseits richtet sich bei demselben die Bestimmung, dass die Seele als geschaffene der Veränderung fähig sei, jedoch nicht in Bezug auf die Substanz, sondern nur hinsichtlich der moralischen u. a. Eigenschaften. Hauschild 41. Andere Beispiele für die Ausgestaltung der patristischen Psychologie aus der Polemik ebd. 66 f.

[**100.**] Die Frage z. B., wie die Substanzialität und Entelechie der Seele sich mit ihrem Verhältnisse zum Leibe, dem sie angehört, vertrage, entscheidet Alex. Aphr. quaest. II, 9 durch die Unterscheidung, sie könne *τινός* sein, ohne deshalb ein *πρός τι* dieses Etwas auszumachen; die Frage, ob die *ἡδονή* für gut oder für schlecht oder für keins von beiden zu halten sei, beantwortet er (ebd. IV, 5) dahin, jede einzelne Lust sei als solche entweder gut, schlecht oder indifferent, die Lust als Gattung genommen aber nicht, denn die Gattung habe an den Artunterschieden keinen Theil. Vgl. ebd. III, 2 die Bemerkung zu Ar. d. an. 417 b 5 u. a. Themistius (II, 101 Sp.) erörtert die Frage, ob das Eintreten einer seelischen Thätigkeit ein Leiden im Sinne einer qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*) sei oder nicht, und unterscheidet zwei *τρόποι* dieser Veränderung: eine im eigentlichen Sinne (*κυρίως*), und eine die dies *οὐ πάνυ* ist, von denen jene u. a. beim Uebergange vom Wissen zur Unwissenheit, diese im umgekehrten Falle stattfinde u. dgl. m.

[**101.**] Hug. d. med. an. 2: Wie der Leib, so hat auch der Geist seine vier „Säfte": für das Blut die dulcedo, für die weisse Galle die amaritudo, für die schwarze Galle die tristitia, für den Schleim die mentis compositio. Denn der Sanguiniker ist sanft, der Choleriker scharf, der Melancholiker traurig und der Phlegmatiker ruhig. Ebd. 3 f.: „Phlegma sedem habet in pulmone quasi in discretione. Compositio etiam mentis adjuvatur beneficio discretionis" (vgl. ob. S. 418, Anm. 2). Ebd. 4: „Ex ardore dilectionis quasi ex calore hepatis more sanguinis profluit dulcedo spiritualia contemptantis. Est autem calidae et humidae naturae; calor ex amore, humor ex timore."

[**102.**] De spir. et an. 23: „Certe nempe est quandam spiritalem naturam esse in nobis, ubi corporalium rerum similitudines aut forman-

tur aut formatae ingeruntur, sive cum praesentia aliquo sensu corporis tangimus et continuo eorum similitudo in spiritu formatur et in memoria reconditur, sive cum absentia jam nota vel quae non novimus cogitamus, ut inde formetur quidam spiritalis intellectus." — Der Gemeinsinn ist nach Albert M. (d. an. II, 4, 11) dasjenige quod eliciat et agat illas intentiones et illius erit quasi potentia activa agens intentiones illas ex sensibus. Vgl. Hauréau, Hist. d. l. phil. scol. II, 1, 287 f. S. auch Thom. Aq. S. theol. I, 78, 4.

[**103.**] Im Anschlusse hieran hat sich dann in der Scholastik die Unterscheidung verschiedener Arten der Freiheit ausgebildet, indem dieselbe entweder als die Möglichkeit, sich zwischen Handeln und Nichthandeln zu entscheiden oder als die, zwischen zwei entgegengesetzten oder aber zwischen zwei sonstwie verschiedenen Handlungsweisen zu wählen betrachtet wurde: „libertas contradictionis, l. contrarietatis, l. specificationis. S. z. d. Ganzen Volkmann, Psychol. II, 463. Werner, Thom. v. Aq. II, 453. Dass übrigens das Durcheinanderwirken des peripatetischen und des christlichen Gesichtspunktes in die verschiedenen Aeusserungen über das Wesen der Freiheit manches Widersprechende gebracht hat, zeigt Redepenning, Ueber den Einfluss der aristot. Ethik auf die Moral des Th. v. A. (Jena 1875), S. 20 f.

Register

zu beiden Abtheilungen des ersten Bandes.

[Die Ziffern bedeuten die Seiten, die der 2. Abtheilung sind mit * bezeichnet. Mit I.-V. wird auf das zu Anfang der Abtheilungen befindliche Inhaltsverzeichniss verwiesen.]

I. Autoren und Schulen.

II. Sachregister.

III. Griechische Bezeichnungen[1].

---

1) S. auch die Tafel der Affekte in Anm. [69] und [71] der zweiten Abtheilung.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Berichtigungen.

(Nachtrag zur ersten Abtheilung.)

S. 158, Z. 9 v. u. lies **noch** statt *nach*.
,, 229, ,, 9 v. o. ,, **Störung** statt *Stimmung*.
,, 242, ,, 12 ,, ,, ,, **verwischt** statt *vermischt*.

(Zur zweiten Abtheilung.)

S. 57, Z. 7 v. o. lies **beurtheilt er.**
,, 64, ,, 20 ,, ,, ,, Einze**lsub**jecte.
,, 77, ,, 7 ,, ,, ,, **ihrer** statt *seiner*.
,, 77, ,, 9 ,, ,, ,, **der** statt *ihr*.
,, 80, ,, 16 ,, ,, ist das Komma hinter Geschmack zu streichen.
,, 82, ,, 2 v. u. lies **derselben aneinander.**
,, 128, ,, 3 ,, ,, ,, **dem . . . Zuge.**
,, 160, ,, 6 ,, ,, ,, **Hierokles.**
,, 181, ,, 6 v. o. ,, **getrennter** statt *geformter*.
,, 211, ,, 10 ,, ,, ,, **nicht nur** statt *sowohl*.
,, 226, ,, 4 ,, ,, ,, **u. U.** statt *u. a.*
,, 227, ,, 14 v. u. ,, **von der** statt *vor den*.
,, 234, ,, 10 ,, ,, ist **eben** zu streichen.
,, 243, ,, 2 ,, ,, lies **bildet** statt *ist*.
,, 254, ,, 9 v. o. ,, *τὰ ἀπογέ-*
,, 254, ,, 13 ,, ,, ,, **von** statt *an*.
,, 292, ,, 14 ,, ,, ,, **Förderung.**
,, 292, ,, 15 ,, ,, ,, **konnte.**
,, 292, ,, 18 ,, ,, ,, **denn** statt *dann*.
,, 314, ,, 14 ,, ,, ist **der** zu streichen.
,, 323, ,, 6 ,, ,, lies **Ansicht** statt *Auffassung*.
,, 335, ,, 4 ,, ,, ist **noch** zu streichen.
,, 338, ,, 13 v. u. lies **Widerhalte.**
,, 378, ,, 9 ,, ,, ,, **einer** statt *seiner*.
,, 381, ,, 15 ,, ,, ,, **ihn** statt *ihr*.
,, 414, ,, 5 ,, ,, ,, **„dunkele“.**
,, 438, ,, 2 ,, ,, ,, **die** statt *den*.
,, 445, ,, 1 v. o. ,, **apokryphen.**
,, 466, ,, 4 ,, ,, ,, **psychisch** statt *physisch*.







